

【编者的话】

“你幸福吗？”

最近，央视记者举着话筒穿梭在大街小巷向路人提问。有人指责这是官媒在用刻意营造的“真实”粉饰太平，有人则肯定媒体的所谓“走转改”见到成效，央视在进步。有人在微博上



描摹心中的幸福生活，也有人说幸福是不可言明的主观感受。“我姓曾”的回答博得笑声一片，也有不少人笑不起来，他们替“耳朵不好”的老人高声“鸣冤”：73 岁时靠捡瓶子度日怎可能幸福？并借此讨论政府的失职。

央视的这一系列报道也许流于浅薄，但“幸福”话题的思考空间是可以深入的。我们需要什么样的幸福？如何才能幸福？靠政府，还是靠我们自己？本期 1510 周刊，我们与你一道追寻幸福。

周刊第一部分，我们谈谈“什么是幸福”。作家龙应台描绘了各色人的幸福，哲学家陈家琪则由一场辩论赛谈起，认为幸福“无法等同于即刻的个人体验，无法归结为纯主观主义的心理感受”，而更多取决于“他者”的认可，取决于一个人“为获得认可”而进行的斗争。

周刊的第二部分讨论：个人的幸福与政府有何关系？五岳散人认为：政府的责任在于守卫社会、保护幸福，而不可能直接给个人带来幸福，这种常识应当广为传播，“人民幸福来自党和政府恩赐”的观念应被破除。周濂认为，民主和幸福之间没有必然关系，试图让民主制度为每个个体提供现成的幸福是一个“范畴错误”，“在现代性背景下，如果想成就一个完整的社会，政治的自由主义必须要和伦理的多元共同体主义结合，前者确保个体在制度上不被羞辱乃至赢得自尊，而后者则承诺安全性、确定性、可靠性乃至幸福本身。”萧瀚讨论了幸福与自由的关系，在他看来，自由并不必然导致幸福，但自由比奴役更可能带来幸福。

个人如何达致幸福？李英强的文章为我们带来饱经磨难的诗人牛汉的思考，在牛汉看来，幸福不是现实的享受，而是发自内心的精神追求，只有独立的自由的人才能有真正的幸福。徐贲由发生在上海的少女援交事件谈起，指出“人是在对某种意义，尤其是价值意义的追求中实现自己幸福生活的，脱离了价值，便无‘幸福’或‘好’可言”，普世道德的幸福生活价值不仅是幸福的来源，也提供获得幸福的途径。最后，崔卫平抛开社会环境，讨论个人“配享”幸福的几个前提：过有“德”的生活，正视命运并勇敢地承担不幸，对世界、对他人有真正的兴趣和爱。

1510 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。



目录

在 Facebook 分享本期周刊

在腾讯微博分享本期周刊

在 Twitter 分享本期周刊

在搜狐微博分享本期周刊

在饭否分享本期周刊

在人人网分享本期周刊

在新浪微博分享本期周刊

在 QQ 空间分享本期周刊

在网易微博分享本期周刊

在豆瓣分享本期周刊



【愿】

8-1 龙应台：幸福



“幸福就是，从政的人不必害怕暗杀，抗议的人不必害怕镇压，富人不必害怕绑票，穷人不必害怕最后一只碗被没收，中产阶级不必害怕流血革命，普罗大众不必害怕领袖说了一句话，明天可能有战争。”

幸福就是，生活中不必时时恐惧。开店铺的人天亮时打开大门，不会想到是否有政府军或叛军或饥饿的难民来抢劫。走在街上的人不必把背包护在前胸，时时刻刻戒备。睡在屋里的人可以酣睡，不担心自己一醒来发现屋子已经被拆，家具像破烂一样丢在街上。到杂货店里买婴儿奶粉的妇人不必想奶粉会不会是假的，婴儿吃了会不会死。买廉价的烈酒喝的老头不必担心买到假酒，假酒里的化学品会不会让他瞎眼。小学生一个人走路上学，不必顾前顾后提防自己被骗子拐走。江上打鱼的人张开大网用力抛进水里，不必想江水里有没有重金属，鱼虾会不会在几年内死绝。到城里闲荡的人，看见穿着制服的人向他走近，不会惊慌失色，以为自己马上要被逮捕。被逮捕的人看见警察局不会晕倒，知道有律师和法律保护着他的基本权利。已经坐在牢里的人不必害怕被社会忘记，被历史消音。到机关去办什么证件的市井小民不必准备受气受辱。在秋夜寒灯下读书的人，听到巷子里突然人声杂沓，拍门呼叫他的名字，不必觉得大难临头，把所有的稿纸当场烧掉。去投票的人不必担心政府作票、总统作假。



幸福就是，从政的人不必害怕暗杀，抗议的人不必害怕镇压，富人不必害怕绑票，穷人不必害怕最后一只碗被没收，中产阶级不必害怕流血革命，普罗大众不必害怕领袖说了一句话，明天可能有战争。

幸福就是，寻常的日子依旧。水果摊上仍旧有最普通的香蕉。市场里仍旧有一笼一笼肥胖的活鸡。花店里仍旧摆出水仙和银柳，水仙仍然香得浓郁，银柳仍然含着毛茸茸的花苞。俗气无比、大红大绿的金橘和牡丹一盆一盆摆满了骑楼，仍旧大红大绿、俗气无比。银行和邮局仍旧开着，让你寄红包和情书到远方。药行就在街角，金铺也黄澄澄地亮着。电车仍旧叮叮响着，火车仍旧按时到站，出租车仍旧在站口排队，红绿灯仍旧红了变绿，消防车仍旧风风火火赶路，垃圾车仍旧挤挤压压驶进最窄的巷子。打开水龙头，仍旧有清水流出来；天黑了，路灯仍旧自动亮起。

幸福就是，机场仍旧开放，电视里仍旧有人唱歌，报摊上仍旧卖着报纸，饭店门口仍旧有外国人进出，幼儿园里仍旧传出孩子的嬉闹。幸福就是，寒流来袭的深夜里，医院门口"急诊室"三个字的灯，仍旧醒目地亮着。

幸福就是，寻常的人儿依旧。在晚餐的灯下，一样的人坐在一样的位子上，讲一样的话题。年少的仍旧叽叽喳喳谈自己的学校，年老的仍旧唠唠叨叨谈自己的假牙。厨房里一样传来煎鱼的香味，客厅里一样响着聒噪的电视新闻。幸福就是，早上挥手说"再见"的人，晚上又回来了，书包丢在同一个角落，臭球鞋塞在同一张椅下。幸福就是，头发白了、背已驼了、用放大镜艰辛读报的人，还能自己走到街角买两副烧饼油条回头叫你起床。幸福就是，平常没空见面的人，一接到你午夜仓皇的电话，什么都不问，人已经出现在你的门口，带来一个手电筒。幸福就是，在一个寻寻常常的下午，和你同在一个城市里的人来电话平淡问道，"我们正要去买菜，要不要帮你带鸡蛋牛奶？你的冰箱空了吗？"

幸福就是，虽然有人正在城市的暗处饥饿，有人正在房间里举起一把尖刀，有人正在办公室里设计一个恶毒的圈套，有人正在荒野中埋下地雷，有人正在强暴自己的女儿，虽然如此，幸福就是，你仍旧能看见，在长途巴士站的长凳上，一个婴儿抱着母亲丰满的乳房用力吸吮，眼睛闭着，睫毛长长地翘起。黑沉沉的海上，满缀着灯火的船缓缓行驶，灯火的倒影随着水光荡漾。十五岁的少年正在长高，脸庞的棱角分明，眼睛清亮地追问你世界从哪里开始。两个老

人坐在水池边依偎着看金鱼，手牵着手。春天的木棉开出第一朵迫不及待的红花，清晨四点小鸟忍不住开始喧闹，一只鹅在薄冰上滑倒，冬天的阳光照在你微微仰起的脸上。

（龙应台，作家，曾任台北市文化局局长，现任中华民国文化部部长。原文链接：https://cochina.org/?p=7870 ）

【返回目录】



8-2 陈家琪：自己的幸福感与他者的认可

——从一场辩论赛说起

“在相当一段时间里，由于我们都感受到的某种‘集体意志’对个人的压抑，所以‘个人奋斗’、‘自我实现’、‘主观感受’曾一度成为过许多人挂在口头的术语，而他背后带出的则是‘及时行乐’的快乐主义。但无论怎么说，幸福都无法等同于即刻的个人体验，无法归结为纯主观主义的心理感受，因为幸福感或快乐只能是一种为之奋斗中的伴随物，这种为之奋斗的动机，应该与真、善、美、正义等等这些有可能也获得别人‘认可’的价值有关。”



2003 年 12 月 12 日，我作为一名评委，参加了同济大学第 15 届“青年杯”辩论赛的决赛。双方辩论的题目是“长生不老是一种幸福还是不幸”，正方为土木工程学院，认为长生不老是一种幸福；反方是材料工程学院，否定这种说法。正方一色男生，气势轩昂，西装革履，反方三女一男，面有微笑，不卑不亢。这似乎暗合了某种性别上的隐喻：男性多喜长生，女性则更多倾向于今生的幸福。正式辩论前先有一小品演出，其主旨也印证了这种隐喻：一对恋人，男的得一长生不老药，药力只在当晚有效，劝女方一道服用，而女的则犹豫不决，最后弃之不用，结果一半被一窃贼误服，另一半则给了一位正与疾病抗争并且有可能为人类健康做出重大贡献的科学家。也就是说，“长生不老者”既可能是“坏人”，也可能是“好人”，“坏人”长生不老则为“坏”，“好人”自然是“好”。也许作者想的不致如此浅薄，反正大家也就只好一笑了之。辩论开始，个个伶牙俐齿，能言善辩，在给定的时间里依次陈述，自由答问，相互诘难，气氛很是紧张热烈。至少在我看来，道理全在反方一边，但最后的结果却是正方胜出，反正屈居亚军（这也是我的投票）。为什么？主持人让我当场评说，我便想到了“自己的幸福感与他者的认可之间的关系”。

反方把幸福理解为幸福感，问对方是否了解“边际效用学说”，对方老实承认不甚了解，愿闻其详；反方自以为得计，便详细讲出“边际效用递减”的道理：如果一个人有一块面包，其幸福感为十的话，如果他有十块面包，其幸福感就可能下降为九，以此递减，当他有无限多的面包时，他对拥有面包的幸福感就可能减至为零。所以反方反复强调的一个词就是“厌倦”：对一个“厌倦者”来说，“幸福”只意味着空耗与浪费；此外就是面对亲友去世时的悲痛。正方反驳说，对一个拥有无限的人来说，“空耗与浪费”的问题是不存在的；而且他有足够的时间来使别人也长寿。正方巧妙地把话题引入生死之间到底何者为幸的讨论，结果在你来我往中，正方渐渐占了上风，反方反倒显得理屈。

反方把幸福归结为幸福感，这是有道理的；提出“边际效用”学说，也不失为一着妙棋；但也正是这一妙棋，把反方自己引入一个误区，这就是以为幸福感只取决于个人主观上的感受，而这种感受上的强弱又取决于个人欲望的满足。

正方一开始就申明了这里所谓的“长生不老”，指的是永远健康、永远年轻，但反方却没有追问这里的“不死”是否包含在任何情况下（比如枪杀、刀砍、火烧、水淹等等）的不死。如果不包含，则无所谓“长生不老”，因为对谁来说，不要说在“非常状态”（比如战争）下的“非正常死亡”很正常，就是在“和平日子”里，“自然死亡”（所谓生老病死）也无法概括死亡的全部形式；如果包含（这也正是 “长生不老” 的题中应有之意），则问题就更大了，因为他无法获得“他者”的认同。

所有与人的幸福相关的价值，并不仅仅只是一个“自我实现”或“自我满足”的问题，它更多取决于“他者”（或曰社会）的认可，或者说，它取决于一个人“为获得认可”而进行的斗争。这就涉及到了弗朗西斯·福山在《历史的终结及最后之人》的“代序”中所说到的两段话：“按照黑格尔的观点，人和动物一样，对食物、饮料、住所以及所有超出自我保存所必需的但自己没有的东西有自然的需要和欲望。但是，人与动物有着根本的区别，因为人对别人的欲望也会有某种欲望，即人渴望得到别人的认可。特别是，人强烈要求获得作为‘人’的认可，即作为一个具有一定价值和尊严的人而被认可。这种价值最初与他甘愿为自己的名誉而进行斗争、甚至甘冒生命危险联系在一起。只有人才有能力战胜它最基本的动物本能，尤其是自我保存的本能，追求更高级、抽象的原则和目标。”福山接着说，在英美的自由主义学说中，获得认可的欲望（权利）

只是一种“保护人们可以丰富自己并满足其灵魂中欲望部分的私人领域的手段”，而黑格尔则把权利视为一种目的，“因为真正能使人感到满足的并不是丰富的物质，而是对其地位和尊严的认可。”福山的“历史的终结”的观点，就建立在现代民主制度已经为普遍的相互认可提供了两大基石，这就是自由和平等，“没有任何人类社会制度可以更好地满足这种渴望，因此历史不可能再进步了。”

福山关于“历史的终结”的说法有无道理另当别论，但它至少告诉了我们：个人的幸福并不仅仅只关系到欲望的满足，它更多地应该被理解为人与人在相互交往中的一种精神上的感受性，而这种感受性之被认为是一种幸福，就在于它与普遍的相互认可有关。

我曾当场问辩论双方是否读过波伏瓦的长篇小说《人都是要死的》，回答是“未读过”，但听说过。正是在这篇小说中，波伏娃写尽了一位“长生不老者”的痛苦（而且是无尽头的痛苦，小说中用了“天罚”这样的字眼）。小说中体现的当然是“存在主义”的哲学观念，但存在主义的个人主义，恰恰强调的是与他者的关系而不是个人的自我关系。小说的“厌倦”是很具体的，比如对一个有死的人来说，三天是一个很短的时间，因为每天都忙忙碌碌；而对于一个不死者来说，三天则长得不堪忍受，因为他不知道该用这段时间干什么（干什么都无所谓，他有的是时间）；只有对一个有死的人来说，她（小说中的雷吉娜）才会说：“救救我，救救我，别让我死”，而他（小说中的不死者福斯卡）则说：“应该是您来救救我，别由着我冷漠无情，没有眼泪和微笑”，只有对一个生活在等待与担忧中的人来说，他才是一个“活人”；当雷吉娜希望福斯卡能写一本回忆录以记载自己漫长的生命时，福斯卡说，我曾写了二十年，但“有一天我终于发现写来写去都是一个样”；当雷吉娜要“重建人间天堂”时，福斯卡想到的却是“我们的财富、文化，我们的聪明才智到底有什么意义？”他已经变得无法有所作为，因为他亲眼看到过无数的宫殿、城堡、引水设备、科学发明在一次又一次的征服中被毁灭，然后就又是新一轮的重建与毁灭的循环。他在写给雷吉娜的一张纸条中写道：“别了，亲爱的雷吉娜，忘了我的存在，因为您是存在的，您能看到眼前的一切，而我却是无足轻重的，因为眼前的一切对我来说也无足轻重。”当福斯卡对另一个女人贝娅特丽丝说：“我爱你，就像一个男人爱一个女人那样爱你”时，贝娅特丽丝的回答是：

“不”



她发抖了，挣扎着说：

“原谅我。”

“原谅您什么？”我说。

“您的身子叫我害怕，它属于另一类。”

“它有血有肉，跟您的一样。”

“不。”

泪水涌上了她的眼眶。

“您不懂吗？两只永远不会腐烂的手抚摸我，我受不了。这叫我害羞。”

“您还不如直接说，这叫您厌恶！”

“是的，这原是一回事，”她说。

我看了看手，受天罚的手。我懂了。

这就是小说中两个人的一段对话。不死真是一种天罚。

小说还借福斯卡之口说出了对“天罚”的另一种理解：

“我理解了他们，现在我理解了他们。在他们眼中，有价值的东西永远不是他们得到的东西，而是他们所做的东西。假如他们不能创造，他们就要毁灭，而且不管怎么样，他们都要拒绝存在的一切，否则他们不成其为人了。我们妄图代替他们建立一个世界，把他们关在里面，让他们享福，这只会招致他们的憎恨。我们梦想为他们建立这种秩序、这种安宁，会成为最坏的天罚……”

对一个不死者来说，为他人所作的一切，对自己来说只具有“消磨时间”（是消磨而不是浪费，而且再消磨也消磨不尽）的意义，由于无所谓“良知”、“衷心”、“希望”，所以也就无所谓“回报”和“感激”；对一个长生不老的人来说，任何成功与胜利，都会在某一天变成一种失败和痛苦。从这一意义上说，人需要一种欺骗，至少是自我欺骗；有了这种“欺骗”，人才奋斗，才去努力探求真相，“今天”这个字眼对他们来说也才有了一种意义。因为他们感受到昨天与今天的

不同，由此而相信明天也会与今天不同。小说的最后，是福斯卡的自言自语："我朝门口走去；我没法冒生命危险，没法向他们微笑，我眼里永远流不出眼泪，心中永远点不燃烈火。一个无处存身的人，没有过去，没有未来，没有现在，我什么都不要，什么都不是。我一步步朝天涯走去，天涯一步步往后退；水珠朝天上喷去，又溅落到地上，时光摧残着时光，我却两手永远是空的。一个陌生人，一个死人。它们使人，他们活着。我与他们不属于一类。我没有一丝希望。"

在相当一段时间里，由于我们都感受到的某种"集体意志"对个人的压抑，所以"个人奋斗"、"自我实现"、"主观感受"曾一度成为过许多人挂在口头的术语，而他背后带出的则是"及时行乐"的快乐主义。但无论怎么说，幸福都无法等同于即刻的个人体验，无法归结为纯主观主义的心理感受，因为幸福感或快乐只能是一种为之奋斗中的伴随物，这种为之奋斗的动机，应该与真、善、美、正义等等这些有可能也获得别人"认可"的价值有关。

与这样一种观念相关，我们就可以说，没有"他者意识"，也就不可能有独立的"自我意识"。对这一点，黑格尔在《精神现象学》的"主奴关系"中谈得最好。他说，主人的对象是奴隶，这对象构成他对他自身的确信的真理性，然而由于这对象是非独立的，所以这里就发生了一种颠倒："正如主人表明它的本质正是他所愿意做的反面，所以，同样，奴隶在他自身完成的过程中也过渡到他直接的地位的反面。他成为迫使自己返回到自己的意识，并且转化到真实的独立性。"谁面对的意识越有独立性，谁自己也就越具有一种独立的自我意识，这就是黑格尔的结论。当萨达姆把伊拉克所有的人都变得在他面前只会唯唯诺诺时，他自己的独立性也就同时被掏空了，他成了一个最需要依赖而有找不着可依赖的对象（具有独立意识）的人，除非当他面对美国人时。当然，这需要一个"迫使自己返回自己"的过程。

胡赛尔讲"生活世界"和"主体间性"，伽达默尔讲"视野的融合"，讲"善意的决断"（在对话中，一种试图使别人的话更居有说服力的主观愿望，因为只有这样才能得到相互理解），哈贝马斯讲"交往理论"。凡此种种，都说明了"自我"与"他者"的关系从来就是哲学中的一个性根本问题。

另外，还可以补充的一点就是，西方哲学中所体现出的独立的自我意识，是与他们所具有的上帝观念密不可分的，因为对所有的人来说，上帝正是一个具有最高独立性而且每个人都不

得不面对的“他者”。K·拉纳（Karl Rahner）的《圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础》的第三章一开始就说：“真正的宗教哲学极而言之只不过是向人发出的一种吁求，即吁求人在自己的历史中倾听，以确认在人的历史中是否曾经传来过上帝的声音。”这声音告诉我们的就是不要自称自己已经独自弄清了事实，不要把自己的感受（比如快乐）当成幸福的标准。

在那天的辩论会上，我说了，我并不赞成这样的辩论题目，因为我们对“长生不老”缺乏感受性。现实生活中有那么多可辩论的话题，大家的看法可以完全不一样，只有当一个人真正确信并坚持自己的观点时，辩论才可能是真正的思想交锋。但这次既然选定了这样的题目，而且从理论的角度上看也确实有意义，所以才使我想到了这么些问题。

（陈家琪，同济大学哲学系教授。原文链接：https://cochina.org/?p=7874）

【返回目录】



【政】

8-3 五岳散人：人民的幸福生活从哪里来



“政府就是我们这些群居动物为了更好的生活在一起，所以组建起来的社会管理机构。一个好的政府最大的责任有如下几个：保证国家不受侵略、保证每个合法公民的权利、管理公共事务、维持社会秩序、建造公共建筑、作为纠纷的仲裁者。您看，这些责任当中，没有一件是直接给老百姓带来幸福的，这些事情都做好了，充其量也是守卫社会、保护幸福。”

记得我小时候有首歌当中有这么句歌词：幸福生活从那里来？是我们辛勤劳动创造出来。整首歌只记住这么一句，其他歌词全忘了，是不是还有什么颂圣的词句也完全不记得，估计在我那个年岁应该也是有的吧。但这句歌词我觉得还是道出了真相，想要幸福的生活确实要努力自己创造，如果还能加上点儿运气当然就更好了。

但我小时候的教育不仅仅是如此，比如说教科书上就有一种说法，说是我们的幸福生活都是党与政府给的，那时候对这个结论没有什么疑问，毕竟岁数小啊，虽然觉得自己手里那块水果糖或者很少能够吃到的鸡腿好像是父母拿钱买来的，而他们活得不容易，不知道这算不算很幸福。等到我长大之后才知道，要是文革那些年不折腾的话，可能我小的时候还能过得更幸福一些。后来就比较怀疑那个灌输给我们的结论了，只是还不知道为什么。等我知道为什么，已经跨入了三十岁。

最近广东省委书记汪洋先生说了一段话，倒是说出了这些年我一直读书而得出的结论，他说：“我们必须破除人民幸福是党和政府恩赐的错误认识，切实维护并发挥好人民群众建设幸福广东的主动性和创造性，尊重人民首创，让人民群众大胆探索自己的幸福道路。”



应该说汪洋先生这段话在目前的历史阶段算是振聋发聩、正本清源的说出了一个常识。按照《宪法》的相关表述，党与政府是结合在一起的，我们直接讨论政府就可以了。而政府本身的作用是什么，是很多人并没有搞明白的问题。

政府就是我们这些群居动物为了更好的生活在一起，所以组建起来的社会管理机构。一个好的政府最大的责任有如下几个：保证国家不受侵略、保证每个合法公民的权利、管理公共事务、维持社会秩序、建造公共建筑、作为纠纷的仲裁者。您看，这些责任当中，没有一件是直接给老百姓带来幸福的，这些事情都做好了，充其量也是守卫社会、保护幸福。

从道理上说，我们这些老百姓为了让政府履行他们的工作所缴纳的税款，就相当于一种雇用费用，虽然政府的每个决策都可能造成我们生活的改变，但我们生活当中的幸福是我们自己所创造的，然后我们花钱请政府来保卫它。

这种意识应该成为一个正常社会的常识，可惜的是，这种常识在我们这儿实在比较稀缺，以至于很多人看到这句话完全是一种恍然大悟状。在公民社会当中，我们应该对这种常识很熟悉了，可惜，事情并不是如此。如果只是老百姓不知道也就罢了，更重要的是很多官员也是不知道的，或者是装着不知道，还把自己当作是父母官，然后做出一付百姓幸福系于一身的样子，这就未免太让人恶心了。

汪洋先生这段话我个人希望能够得到最大限度的传播，在这种传播当中，提醒着老百姓雩官员，我们之间的关系应该是一种什么样的关系，只有这种关系理顺了，咱们的国家才能真正进步。

（五岳散人，时评者。原文链接：http://www.eeo.com.cn/2012/0509/226117.shtml）

【返回目录】



8-4 周濂：政治社会、多元共同体与幸福生活

“试图让民主制度为个体提供现成的幸福是一个范畴错误，因为作为现代社会的主要政治形式，民主制度不可能实现共同体的功能。在现代性的背景下，如果想成就一个完整的社会，政治自由主义必须要和伦理多元共同体主义实现某种结合，前者确保个体在制度上不被羞辱乃至赢得自尊，而后者则承诺安全性、确定性、可靠性乃至幸福本身。”



论文简介：本文旨在回答这一根本性的问题：作为现代政治社会的制度，民主能否担当提供幸福的职能？为此本文将从“共同体”（Gemeinschaft）和“社会”（Gesellschaft）这对经典概念出发，指出随着共同体向社会的转型，一方面，作为终极目的的幸福概念被置换成为快乐、满足、成就这些稍纵即逝的私人观念，另一方面，现代政治社会的功能只可能承诺某种消极价值，比如一个在制度上不羞辱所有公民的正派社会（a decent society），或者一个制度上保障公民自尊的正义社会（a justice society）。本文认为，试图让现代政治社会（民主制度）为每个个体提供现成的幸福乃是一个“范畴错误”。在现代性背景下，如果想成就一个完整的社会，政治的自由主义必须要和伦理的多元共同体主义结合，前者确保个体在制度上不被羞辱乃至赢得自尊，而后者则承诺安全性、确定性、可靠性乃至幸福本身。

关键词：共同体 社会 幸福 自尊 不羞辱

据说在耶鲁大学政治系的一次例行午餐会上，政治理论家罗伯特·达尔与罗伯特·莱恩有过这样一段对话：

莱恩提问达尔："你关于民主制度的好处讲得很系统，也很深入。不过如果民主制度真像你说的那么好，它应该能让生活在其中的人感到幸福，对吗？"

达尔答道："那当然。"

莱恩继续道："但是，实际情况并非如此。别国不去说它，近几十年来，咱们美国人中感到自己很幸福的人是越来越少了，而不是越来越多。"[1]

有幸旁听这段对话的王绍光教授自称因此有一种"开窍"的感觉，理由是有太多人研究民主与经济增长、民主与稳定、民主与自由以及民主与平等的关系，但似乎从来没有人探讨过民主与幸福的关系。

王绍光这样表述他之前的困惑："美国的国父们在《独立宣言》中曾庄严宣布：'人生而平等，享有造物主赋予的一些不可剥夺的权利，包括生存、自由和追求幸福的权利。'如果追求幸福如此重要，为什么那么多研究民主的学者从来就没有过探讨民主与幸福的关系呢？"[2]

民主与幸福是否存在正相关的关系？民主作为现代政治社会的制度，能够担当提供幸福的职能吗？如果不能，我们是否就只能面临非此即彼的选择：要么在制度层面上另觅他途寻找现代民主的替代方案，要么干脆做一个向现代性举手投降的自由主义者，因为笃信现代世界和民主制度是唯一真实和最不坏的选择，所以对意义的丧失和幸福的终结抱一种一切随他的犬儒态度？凡此种种，都是问题。

奥古斯丁曾经斩钉截铁地声称："我们都确然渴望幸福地生活。"[3]这个断言无论对于古希腊雅典城邦的公民，中世纪基督教国家中的信徒，还是现代民主制度下的个体都同样为真。幸福生活从来都是人生在世的终极目的，区别只在于：幸福是什么，谁来定义幸福，以及谁来实现幸福？

---

[1] 王绍光，"市场、民主与幸福"，见《安邦之道：国家转型的目标与途径》，三联书店 2007 年，第 106 页。

[2] 同上，第 107 页。

[3] 转引自哈维·弗格森，《幸福之终》，徐志跃译，中国人民大学出版社 2003 年，第 1 页。

本文试图澄清如下几个问题：首先，我将从腾尼斯对“共同体”(Gemeinschaft）和“社会”(Gesellschaft）的经典区分出发，指出在前现代时期无论是宗教共同体还是政治共同体都意在提供终极意义和根本幸福，而现代之后，尤其是在多元主义成为现实的今天，政治层面的共同体已不复为可欲和可行的选择。其次，伴随着共同体向社会的转型，作为终极目的幸福概念不仅成为私人定义的概念，而且进一步被置换成为快乐、满足、成就这些稍纵即逝的主观感觉。第三，现代政治社会（如民主制度）的功能只可能承诺“消极价值”或者“中级目标”，比如一个在制度上不羞辱所有公民的正派社会（a decent society），或者一个制度上保障公民自尊的正义社会（a justice society），除此不能要求更多。第四，无论正派社会还是正义社会都只能成就“半个社会”，如果我们接受在政治层面上不可能重建共同体的结论，那么就只能退而求其次，在伦理层面上建立多元的共同体，把幸福生活（至善生活）这样的积极价值和终极目标托付给各个不同的小共同体去实现。本文的最终结论是，试图让民主制度为个体提供现成的幸福是一个范畴错误，因为作为现代社会的主要政治形式，民主制度不可能实现共同体的功能。在现代性的背景下，如果想成就一个完整的社会，政治自由主义必须要和伦理多元共同体主义实现某种结合，前者确保个体在制度上不被羞辱乃至赢得自尊，而后者则承诺安全性、确定性、可靠性乃至幸福本身。

1，共同体与社会

腾尼斯区分“Gemeinschaft”和“Gesellschaft”，这两个概念英文通译为“Community”和“Society”，中文语境没有统一译名，迄今为止已有 “自然社会”与“人为社会”（吴文藻），“礼俗社会”与“法理社会”（费孝通），“共同体”与“社会”（林荣远），以及“社区”与“社会”等等不同译法[4]。虽然最终的翻译仍有待斟酌，但是至少在滕

[4] 这几种译法各有千秋，“共同体”与“社会”以及“社区”与“社会”的译法在形式上与英译更加对仗，表述上也更接近于专名而非描述语，同时也是目前国内社会学界更为普遍接受的译法，但是“自然社会”与“人为社会”特别是“礼俗社会”与“法理社会”的优点则在于，它们一语中的地点出了“Gemeinschaft”和“Gesellschaft”之间的主要差异，使读者仅从字面意思就能大致捕捉到这一区分的精髓所在，不像“共同体”与“社会”还需要做更进一步的定义和说明。不过综合考虑之下，本文决定还是采用“共同体”与“社会”这个译



尼斯那里，这两个概念之间的差异却是清楚的，它们分别意指两种不同的人类共同生活的基本形式：

所谓共同体指的是“一切亲密的、私人的和排他性的共同生活”[5]，这是一种持久的和真正的共同生活，人们在共同体里面与同伴一起，从出生之时起，就休戚与共，同甘共苦。共同体主要是以血缘、感情和伦理团结为纽带自然生长起来的，其基本形式包括（1）亲属（血缘共同体），（2）邻里（地缘共同体），（3）友谊（精神共同体）。在共同体中，不管人们在形式上怎样分隔也总是相互联系的，最为典型的例子是母与子的关系。

与此相对，所谓社会则是“公共的生活——它是世界本身”[6]，这是一种为了要完成一件任务而结合的社会，它是机械的和人为的聚合体。作为共同生活的一种形式，社会只不过是而且必然是一种暂时的和表面的共同生活。在社会形式里，不管人们在形式上怎样结合也总是分离的，最明显的例子就是现代社会无处不在的契约关系。

腾尼斯认为共同体在语义上几乎从来就不具备负面意义，“说坏的共同体是违背语言的含义的”，而社会则似乎在概念上天然与“人为”相连，因此“说有一种有生命的社会是自相矛盾的”。[7]

按照腾尼斯等人的观点，在人类发展史上共同体要早于社会。从“共同体”到“社会”，折射出启蒙运动对人类社会的巨大转型。[8]某种意义上，18 世纪以来几种主要的意识形态——自由主义、社会主义、保守主义、民族主义以及共和主义乃是对此作出的不同反应。其中，只

法，不仅是因为它们在行文上更为简捷，而且因为把 community 译为“共同体”更能与汉语政治哲学界的通译保持一致。

[5] 斐迪南·腾尼斯，《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆 1999，第 52 页。本文在援引时对译文稍有修改。

[6] 同上，第 53 页。

[7] 同上，第 53 页。雷蒙·威廉斯在《关键词：文化与社会的词汇》中也指出，community 似乎从来没有用作负面的意涵，并且不会被赋予明确的反对意涵或具区别性的意涵。

[8] 英国 19 世纪法学家亨利·梅因(Henry Maine)曾经指出，“迄今为止，一切进步性的社会运动，都是一场‘从身份到契约(From Status to Contract)运动。”参见梅因，《古代法》，沈景一译，商务印书馆 1959 年，第 17 页。

有自由主义（尤其是洛克式的自由主义）完全接受了从共同体到社会的转型以及由此伴生的个人主义，而社会主义、保守主义、民族主义以及共和主义则仍旧以各自不同的方式捍卫着“共同体”的理想：从阶级团结、共享公民资格到共同种族血统或者文化认同，不一而足。威尔·金利卡指出，一个意味深长的对比是共产主义（communism）和上世纪 80 年代兴起的共同体主义（communitarianism，又译社群主义），前者认为只有通过彻头彻尾的社会革命去改造世界才能建立起全新的共同体，而后者却相信共同体从未真正消失，它一直存在于共同的社会习俗、文化传统以及社会共识中，因此我们不必重新建构共同体，而只需尊重和保护旧有的共同体，让人们安心接纳旧有的的已知世界。[9]共产主义与共同体主义对于“共同体”的不同理解提示我们，虽然从共同体到社会的转变几乎是一个不可逆的潮流，但对于共同体的创建或者重建努力从未停止过，并且一个全然人为的共同体在概念上是矛盾的，在现实后果上更可能是危险的。

与马克思·韦伯区分正当性的三种类型一样，腾尼斯对于共同体和社会的区分也是一种理想类型（ideal type）。虽然在概念和语义上共同体与社会、礼俗与法理、有机与机械、契约与身份、自然与人为看似存在非此即彼的二元对立，但在事质上却并非截然两分，而是你中有我、我中有你、相互蕴含。腾尼斯曾经明确地指出，真正的社会生活总是摇摆于这两种类型之间。[10]因此在借用这个概念框架进行分析时，我们必须时刻保持理论的自觉，既不因为在共同体和社会之间缺少泾渭分明的界限就轻易放弃这个分析框架，也不因为共同体与社会在表面语义上的龃龉就陷入到非此即彼的简单对立中。

腾尼斯虽然在理论上对于共同体和社会做出了卓有成效的区分，但是这两个概念的具体定义却始终聚讼纷纭。100多年来，社会学家提出了多达90多种的“共同体”定义，以至于一些学者认为从来就没有什么共同体理论，也没有关于什么是共同体的令人满意的定义。然而正如 Amitai Etzioni 所指出的，“不能被定义”是一个令人厌倦的说法，估且不论理性、民主和阶级这样的复杂概念，即便是在精确定义椅子这样的简单概念时我们也会遇到重重困难，但这并

---

[9] 威尔·金里卡，《当代政治哲学》，刘莘译，上海三联书店 2003 年，第 375-7 页。

[10] 斐迪南·腾尼斯，《共同体与社会》，第 42 页。

不意味着我们因此就要放弃椅子这个概念。[11]尼采曾经指出只有非历史性的事物才能够被定义。这话要想言之成理，必须在“定义”之前加上“普遍”。我们的确很难对历史性的概念如理性、民主、阶级和共同体进行柏拉图意义上的“普遍定义”，但这并不意味着我们就无法对之进行定义，更不意味着我们就只能遵循“意义即使用”的思路去探讨它们的意义。因为像理性、民主、共同体这些超级概念除了植根于日常语言的沃土，还另有理论建构的规范性源头以及不同文化传统的经验差异，在政治哲学的研究过程中，对概念的语法考察工作必须要与理论规范和现象描述工作多头并进，缺一不可。只要我们牢记所有的定义不过是理论探讨的起点而非终点，是依据但不是标准，则大可不必放弃对历史性的事物下定义的努力。

按伊兹欧尼（Amitai Etzioni）的观点，共同体由两个基本要素组合而成：

“A，它是一群个体内部情感-满溢（affect-laden）的关系，这种关系总是彼此相互交织和加固（而不是纯粹的一对一，或者链条式的个体关系）；B，它是对一组共享的价值、规范和意义，以及一个共享的历史和身份认同的一定程度的承诺，简言之，是对一个特定文化的一定程度的承诺。”[12]

伊兹欧尼承认上述定义仍有不少可以商榷的地方，但它至少点出了共同体两个最为核心的要素：纽带和共享价值。进一步的，这个定义还提出了一个对当代经验尤为重要的观察，即共同体不必然是地域性的。

纽带不仅是关系，而且是非利益计算的、“情感满溢”的关系。母与子因为与生俱来的血缘关系而具有不言而喻的确定性，一般而言孩子几乎无须证明任何东西，也不管做了什么，都会确信会得到来自母亲的爱与帮助。宗教共同体在某种意义上是对血缘共同体的翻版。《圣经·路加福音》第十五章的浪子比喻即是在劝诫世人，上帝对于人类的爱有如父亲对于儿子的

[11] Amitai Etzioni, “Creating Good Communities and Good Societies”, *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No. 1, p.188.

[12] 同上，p.188.

爱，无论儿子如何浪荡挥霍，只要浪子回头、迷途知返，父亲的怀抱就永远向他敞开。来自上帝的爱是一种绝对的安全感和确定感，获得它的条件只有一个：那就是你必须放弃离乡背井、自由追寻幸福的任何企图，只要你保持那份单纯与天真，安于接纳旧有的世界，你就可以拥有毋庸置疑的确定感，并且无忧无虑、幸福快乐地生活下去。

2，共同理解与共识

家庭是所有共同体的原型，家庭的纽带关系也是最为自然而然、不言而喻的。腾尼斯认为旧的共同体与现代社会之间的区别在于，前者的所有成员都分享有“共同理解”（common understanding）。正像齐格蒙特·鲍曼所指出的，这种共同理解有如海德格尔所说的上下在手状态，它与共识（consensus）不同，共识是指由思想见解根本不同的人们达成的一致，是艰难谈判和妥协的产物，是经历过多次争吵、许多次反对和偶尔的对抗后的结果，而共同理解则先于所有的一致和分歧，它是一种“相互的、联结在一起的情感”，一旦这种共同理解变得不自然，需要大声叫嚷、声嘶力竭时，它就不会再存在下去，此时，共同理解就会从上下在手状态转化成为现成在手状态，也就变成了深思熟虑和详细审查的对象。[13]共享价值正是在“共同理解”的意义上深植于共同体的成员之中。

腾尼斯所说的共同理解在概念地位上类似于现象学的生活世界。哈贝马斯认为现代社会的最大病症即在于工具理性对生活世界的殖民化导致沟通理性一直处于“被压制、被扭曲和被摧毁”的境地。哈贝马斯将沟通行动定义为以达成理解为导向的行动。所谓达成理解，意味着沟通行动的参与者对表达的有效性达成同意；而所谓同意，就是说对说话者给出的三种有效性宣称达成主体间的认同。[14]但是根据日常经验可知，为了达成共识与同意，参与者除了必须满足三种有效性宣称，还必须不断地对自身所处的情境做出修正、探讨和共同定义。换言之，要想

[13] 齐格蒙特·鲍曼，《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社 2003 年，第 5-7 页。

[14] Habermas, *The Theory of Communicative Action* ; translated by Thomas McCarthy. London : Heinemann, c1984-c1987. vol 2,p.120.

通过沟通行动最终达成共识，就必须要引入生活世界（腾尼斯意义上的共同理解）作为沟通行动的补足概念。[15]

需要特别指出的是，流俗观点倾向于认为上下在手的共同理解或者生活世界是完全自然生长起来的，这是一个极具误导性的陈词滥调。没有哪一个共同体（包括家庭共同体）的共同理解是如空谷幽兰般自然生长起来的，它或多或少都是通过某种刻意地教化、培育和灌输产生的，那种自然而然的感觉只对于经过数代人的社会化和道德内化后的个体才是不言而喻的。《理想国》中，苏格拉底声称为了维护城邦的正义与稳定，让护卫者、辅助者和工匠们安守本分、各归其位，就必须重述腓尼基人有关金银铜铁的那个“荒诞传说”，格劳孔听完苏格拉底的陈述，说了一句意味深长的话：“不，这些人是永远不会相信这个故事的。不过我看他们的下一代会相信的，后代的后代子子孙孙迟早总会相信的。”[16]

现代社会的问题在于，曾经是理所当然、不成问题的生活世界不断地脱落成专题化的意见以及成问题的观点，传统的“共同理解”不但早已坍塌，而且不再有人能够讲述使后代的后代子子孙孙迟早会相信的故事，也不再有人会毫无理由地笃信这种故事，故事刚一起头就被骨子里的怀疑主义听众用各种解构和反讽的手段消解掉了。现代性的流动本质让一切坚固的东西（共同理解）都烟消云散，而那些必须要经过艰难斗争才能争取到的“共识”未及固化就已经过期或者质变。

也许有人会反驳说，当代世界的共识与共享价值就是“自由”，这话自然不错。以赛亚·伯林在区分积极自由和消极自由的时候，特别指出自由具有内在的价值，而不是实现某种其他价值的手段；但与此同时，伯林承认对于个人幸福而言自由只是必要条件，而不是充分条件。换句话说，在回应伦理问题——我如何能够过上幸福人生时，自由更像是一种“构成性”和“维护性”的价值，它并不承诺某一特定的具体答案，而是向任何答案敞开可能性。王绍光援引美国《独立宣言》来表达他对民主和幸福的关系的困惑，可谓目光独具，然而他忽视了一点，美国国父们向美国公民承诺的只是“追求幸福的权利”，而不是“现成的幸福本身”。这表

---

[15] 关于哈贝马斯“作为沟通行动脉络的生活世界”的讨论，可参见拙著，《现代政治的正当性基础》（生活·读书·新知三联书店 2008 年）第 7 章第 6 节的讨论，在此不赘。

[16] 柏拉图，《理想国》，郭斌和等译，商务印书馆 1995 年版，第 129 页。

明现代政治社会中的幸福应当而且也只能被主观和私人地定义。在现代社会凄惶奔走的自由个体一方面苦苦追问“幸福在哪里”，一方面死死咬定这是“我要的幸福”。真正的问题在于，让没有能力获得幸福的孤独个体拥有自由追求幸福的权利，是否意味着幸福的必然丧失？

3，幸福的丧失与重获？

弗洛伊德认为“文明”就是交易：为一种必要的、心爱的价值，牺牲另一种值得珍视的价值。[17]从共同体到社会的转型，同样可以称之为交易：为了自由牺牲确定性。[18]用自由去替代确定性，看起来只是两种同样值得珍视的价值的“物物交换”。但是替代品之为替代品，正在于它永远都不可能完全承担起替代物的功能。作为共同生活的同质性基础，契约关系是如此之薄，它无法承担起情感满溢的纽带所能提供的确定性和幸福。

上世纪 90 年代初期，随着苏东政权垮台和冷战结束，历史终结的福音一度四处流传，然而到了 90 年晚期，前美国国家安全顾问布热津斯基（Zbigniew Brzezinsky）却发出了如是疑问：“民主胜利了，自由市场制度胜利了。但是紧随这一伟大的意识形态胜利背后的信念实质是什么呢？西方民主国家的人们现在真正信奉的是什么呢？……是享乐主义的相对主义？……我认为这种空虚，这种潜在的空虚——如果尚不是现实的话，也是危险重重的！”[19]

晚近兴起的政治自由主义，虽然意在为多元主义社会奠定一个稳定的政治架构，但是在回应道德虚无和伦理幸福如何可能等问题上却愈显羸弱。罗尔斯指出：“政治自由主义的问题是：在一个由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会长治久安如何可能？这是一个政治的正义问

---

[17] 齐格蒙特·鲍曼，《寻找政治》，上海人民出版社 2006 年，洪涛等译，第 8 页。

[18] 弗洛伊德用 Sicherheit 来指称这种感觉，齐格蒙特·鲍曼认为至少需要用三个英文词才足以传达 Sicherheit 的意义：可靠性（security），确定性（certainty），安全性（safety）。参见齐格蒙特·鲍曼，《寻找政治》，第 8-9 页。本文为行文和分析的方便，仅以“确定性”来指称 Sicherheit。

[19] A. R. Momin, “Multicommunitarianism in a fragmented world”, *Asia Europe Journal* (2004) 2, p.446。



题，而不是一个关于至善（the highest good）的问题。”[20]这一立场意味着至少在政治制度层面上政治自由主义放弃了对至善问题的回答。

与此形成鲜明对比的是，现代社会之前的所有政治共同体几乎全都建立在功能异乎强大的全能教义之上。这种全能教义在确保自然和历史整体一致的同时，为日常生活的一言一行、人生价值是什么、个人的德性与理想作出事无巨细、无所不包的整体安排。在这样的共同体中，美好生活与正义社会，伦理学说和政治学说都是浑然一体的，也正因为此，政治共同体才能为其成员提供确定性和幸福感。

正如威廉·巴雷特所指出的，古希腊的哲学不是一门特殊的理论学科，而是一种具体的生活方式，它“是对人和宇宙的总体看法，个体的人据此度过他的一生。”[21]在城邦里，关于你应该如何生活的所有问题都有答案。虽然这意味着公民缺少私人生活，城邦的宗教、习俗和公共生活深入到私人领域的方方面面直至最细微的毛细血管。但是与此同时，一切都是各归其位、按部就班的，公民只要悉心遵循既定的宗教、习俗和法令，哪怕不必然赢得幸福，也会拥有从摇篮到坟墓的绝对确定性和安全感。而当马其顿帝国取代古希腊城邦共和国之后，“城邦生活提供的完整性的感觉”便不可避免地失去了。[22]

与此相似，中世纪的宗教同样不只是一个神学体系，而是人们赖以生存的坚实的心理基质，这种基质“环绕着个体从生到死的全部生活，以圣礼盒仪式把一切普通的和特殊的事物都囊括起来，并使之神圣化。”随着宗教的衰微，人们也就“失去了从心理上维系直接经验正当性的一整套象征、形象、教义和仪式”。[23]就此而言，宗教的衰微不单纯是一个思想事件，而是一个生活事件，它意味着整体性生活方式的坍塌，上帝从此不亏欠人类什么东西，他“已经使人们自立，并告诉他们去寻找自己的方式。”更为糟糕的是，在消费至上和娱乐至死的现代社

---

[20] 约翰·罗尔斯，《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社 2000 年，第 13 页。

[21] 威廉·巴雷特，《非理性的人》，段德智译，上海译文出版社 2007 年，第 5 页。

[22] 约翰·麦克里兰，《西方政治思想史》，彭怀栋译，海南出版社 2003 年，第 92 页。

[23] 威廉·巴雷特，《非理性的人》，第 26 页。



会，作为终极目的幸福概念已经退化和置换成为快乐、满足、成就这些稍纵即逝但无伤大雅的观念。启蒙运动带来了光明却没能赶走严寒，驱散了黑暗但没能带来温暖。

惟当一个而且是唯一的那一个全能教义有效控制政治共同体的时候，日常生活的方方面面才有可能被彻底安顿下来，并与目的性的最高价值（如幸福、卓越）或者超越存在（如上帝）发生关联，并由此获得充沛的意义。全能教义确保自然与历史成为整体，它讲述关于宇宙论和存在论的完整故事。只有完整的故事才有明确的意义，或者换句话说，意义依附于完整性。而在诸神之争的多元社会里，各种全能教义不断照面并且相互揭穿，曾经扎实牢靠的日常直接经验也就如水银泻地般四处散落，再也无法拾缀成为一个整体。

行文至此，本文似乎一直在哀挽共同体的解体与幸福的丧失。但是历史的经验同样告诉我们，共同体并不像腾尼斯和威廉斯认为的那样天然就具有正面的意义。共同体的一面是善良、容忍、友爱、确定性和幸福，另一面则是封闭、不宽容、压迫、排他和不自由。关于自由和确定性的辩证关系，鲍曼有一段极为精彩的论述，他说：

“确定性总是要求牺牲自由，而自由又只有以确定性为代价才能扩大。但没有自由的确定性与奴役无异（此外，如果确定性中没有注入自由，最终将证明是很不确定的确定性）；而没有确定性的自由也与被抛弃和被丢失无异（如果自由中没有确定性的注入，最终证明只能是极不自由的自由）。因为没有解决办法，这种情况令哲学家感到头痛。这种情况还使得人类相处充满冲突，因为自由名义下被牺牲的确定性，往往是其他人的确定性；而确定性名义下被牺牲的自由，也往往是其他人的自由。”[24]

一些人的解放总是离不开对另一些人的压制，共同体对于同质性的偏执追求必然会导致对异质性的绝对排挤。在这个意义上，从共同体到社会的转型，意味着解放尽可能多的人，同时压制尽可能少的人，乃至近乎于不压制任何人。事实上，罗尔斯之所以会从《正义论》转向《政治自由主义》，恰恰是因为罗尔斯充分意识到，哪怕政治社会是统一在康德、密尔甚至他

[24] 齐格蒙特·鲍曼，《共同体》，第 19 页。

的《正义论》时期的理性自由主义基础之上，只要这种理论仍是一种所谓的全能教义（comprehensive doctrine），并且运用国家力量去强行推行之，都必然会对自由而平等的公民造成“压制的事实”。

尤其在国家存亡面临性命攸关的时刻，建立压制性与排他性的政治共同体就会成为首选目标。正像杰弗里·威克斯所指出的：

“事实上，共同体最强烈的感觉，可能来自那些发现他们集体性地生存的前提条件受到了威胁的群体，以及那些在这之外建立一个提供强烈的抵抗力和能力感的身份认同共同体的群体。由于看起来无法控制那种他们发现自己置身于其中的社会关系，人们把这个世界缩小到他们的共同体的规模，并在政治上依据这一基础而行动。这样造成的结果就常常是，作为面对或解决不测事件的一种方式的过分的排他主义。”[25]

把“非常真实的个体的脆弱和虚弱”重新塑造成为“想象的共同体”——如民族共同体和种族共同体——是 20 世纪政治实践的主流之一，施米特所谓的敌友之分也是基于这样的原理。而政治自由主义之所以在许多保守主义者看来天真又孱弱，原因正在于，1，罗尔斯始终是以常态政治作为思考的对象，而不考虑例外情况，更不把例外情况夸大成为常态情况；2，罗尔斯希望用一个薄版本的正义原则来尽可能多地包容他者，由此建构起来的注定只能是现代意义的政治社会，而不是传统意义的政治共同体。

4，正派社会与正义社会

综观现代西方政治史，只有一种民主制度试图在制度上回答幸福问题，那就是斯大林式的极权民主。极权民主有几个特色：1，政治与社会的区分不存在，国家的统治力可以穿透到社

[25] 同上，第 123-4 页。

会生活的所有方面；2，权力高度集中，不相信制衡原则，不容许多元社会存在；3，遵奉一套僵化的意识形态；4，一党专政；5，以群众运动的方式维持动能，配合严密控制的媒体以推行统治；6，利用秘密警察或其他机制进行恐怖统治。[26]极权民主是以创建新共同体的理念在设计政治制度，但这样的答案显然有着常人难以承受的后果。

问题的关键或许在于，虽然幸福生活和至善生活是人生在世最重要的议题，但是最重要的议题不一定是最首要的议题。而政治自由主义之所以在某种程度上是可取的，正因为它清醒地认识到，在回答何谓美好人生之前必须先行回答“我们应该如何生活在一起”——美好生活的问题必须要放在如何生活在一起的问题框架下才可能得到真正的回答。更进一步的，共同体式的共同生活形式，因为情感满溢的纽带发生断裂、共享价值的坍塌、共同理解和生活世界的丧失而不复可能，在诸神之争的多元主义时代，Gesellschaft 意义上的政治社会才是我们可欲且相关的选择。

如果政治社会必须要放弃回答美好人生这个最重要的问题，它能够回答或者承诺什么呢？马格利特在《正派社会》中指出，荣誉（honor）和羞辱（humiliation）在人类生活中占据核心位置，荣誉的核心概念是自尊，不过他认为荣誉和自尊的获得还不是最为紧迫的问题，这个时代最为紧迫的问题是建立一个在制度上不羞辱任何人的正派社会。[27]

为什么把正派社会的特点消极地表述为不羞辱，而不是积极地表述为尊敬其成员，乃至让成员获得幸福生活？马格利特认为有三个理由可以作答：一个是道德上的，一个是逻辑上的，一个是认知的。其中道德的理由在于马格利特深信在铲除恶与增进善之间存在严重的不对称关系。消除令人痛苦的恶要远比创造让人愉悦的善更为紧迫。羞辱是一种让人痛苦的恶，而尊敬则是一种善。因此消除羞辱应该优先于给与尊敬。[28]

---

[26] 江宜桦，《自由民主的理路》，新星出版社 2006，第 29 页。

[27] Avishai Margalit, The Decent Society, translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press 1998, pp.ix-x.

[28] 同上，第 4 页。



马格利特的这个观察虽然是经验性的，但却是一个能被广泛接受的前提。简单探讨一下羞辱（humiliation）与羞耻（shame）这对相生相伴的概念或许有助于我们更好地了解本文的论题。

有社会学家把传统中国称作“耻感社会”（shame society），事实上对于任何一个乡土社会或者地缘共同体来说，耻感都是道德的核心观念。陈少明认为，从《说文解字》到各种现代中文辞书，耻的含义往往被界定为辱或羞。“任何当事人都是具有特定身份的具体的个人。社会学家把特定的身份称为角色，每种角色都有相应的行为规范。角色换成传统的字眼就叫名，而相应的规范就是名份。一个人表演好自己的角色，就是称职，即声誉好，会得到他人的好评。反之，要是不能满足社会的角色期待，甚至公开做背叛角色的行为，那就是不称职，甚至是不名誉或渎职。不名誉之举即是做可耻之事。”

柏拉图、亚里士多德的“ergon”（功能）概念在政治哲学的意义上与中国传统的“名份”概念颇有类似之处。在《理想国》中柏拉图这样论述他的正义观：“每个人必须在城邦里执行一种最适合他天性的职务。”“正义就是只做自己的事而不兼做别人的事。”“当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时，便有了正义，从而也就使国家成为正义的国家了。”[29]这个让现代人有些费解的正义观念正是源于与角色、名份类似的概念“ergon”。柏拉图相信“任何东西都有一种特有的功能，某个工作或者只有它能做，或者它做得比其他更好。”[30]所以惟当每个人都了解自己的“ergon”是什么，尽心尽力做好它，不僭越不出格，这个社会才是正义和稳定的。也正是基于“ergon”和名份观念，传统的政治共同体才能在美好生活和正义生活，伦理与政治之间融会贯通浑然一体。

在传统意义的政治共同体中，每一个人都有自己的名和份，只要他们恰如其分的扮演好自己的角色，实现自己的特定功能，就是好人，就会获得确定性和安全感乃至幸福和至善的人生。反之，一个没能很好履行自己功能的人就是不称职的人，不名誉的人和可耻的人。那些因为未能很好履行自己的功能、未能恰如其分的扮演好自己的角色的成员会产生羞耻感——也即“耻自己之不善”，而且在小规模的熟人共同体中这种羞耻感体现得尤为强烈。陈少明指出：

[29] 柏拉图，《理想国》，郭斌和，张竹明译，商务印书馆 1995 年，第 154，156 页。

[30] N.帕帕斯，《柏拉图与<理想国>》，朱清华 译，广西师范大学出版社 2007 年，第 51 页。

“在陌生人与在熟人面前出丑相比，其狼狈程度是很不一样的。……关系越密切者，耻辱感就越强。所谓辱没门风，就是一指个人的不体面行为，给整个家族造成的名誉损害。”[31]这个观察提示我们，在关系疏离的陌生人面前人们的羞耻感会相对淡漠，这一方面是因为此时人们的角色、身份和功能是模糊的，另一方面是因为我们与周遭世界不存在情感满溢的纽带关系，在大规模的陌生人社会中，我们随时可以从偶然的关系中抽身离去。

在大规模的陌生人社会中，不仅“耻自己之不善”的羞耻感会减弱，而且“施自己的不善于他人并使之耻”的羞辱行为会增多。如果说传统共同体的一个职能就是营建“羞耻感”，那么现代政治社会的重要职能就是“防止羞辱行为”，特别是防止在制度上羞辱任何人。某种意义上，我们可以把营建“羞耻感”以及在私人关系上不羞辱他人视作伦理和道德的主题，而把在制度上不羞辱任何人视作政治的主题。马格利特认为，“在一个民主社会里,政治制度正是因为可以起到保护社会成员不受自由市场羞辱的作用而得到证明的。这包括重视贫困、无家可归、剥削、恶劣工作环境、得不到教育和健康保障等等。”[32]

马格利特指出，相对正派社会而言，罗尔斯的正义社会是一个更高的标准。实现正派社会的政治策略不仅非常不同于实现正义社会的策略，而且相比实现正义社会的机会而言，马格利特对建立一个正派社会的机会要更乐观一些。[33]

在罗尔斯看来，社会是一种为了相互利益的合作冒险，在一个正义的社会里，“基本自由权被认为是理所当然的，并且由正义保障的权利是不受制于政治交易或社会利益的计算。”[34]罗尔斯的正义二原则主要适用于社会的基本结构。它们可以指导对权利和义务的分配，以及对社会经济利益的分配。在社会基本结构层面上分配的都是所谓的基本善（primary goods），基本善是“每一个理性人都被推定想要的东西。无论一个人的理性生活计划是什么这些善通常都是

---

[31] 陈少明，“关于羞耻的现象学分析”，《哲学研究》，2006 年 12 期，第 101 页。

[32] Avishai Margalit, The Decent Society,p.22.

[33] 同上，p.440.

[34] John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p.28。罗尔斯后来又进一步把这个表述精确化为“自尊的社会基础”。

有用的。”[35]首要善最初的清单包括权利、自由、机会、收入和财富，但是罗尔斯修正了自己的观点，指出“最重要的基本善也许是自尊”[36]。

罗尔斯一方面认为“自尊由社会所认可的所有人的平等公民身份来保障”，而“物质手段的分配则根据程序正义的观念自行安排”[37]；另一方面又认识到“这一想法很可能无法得到彻底的贯彻。在一定程度上，人们的自我价值感会依赖于他们的社会地位和收入份额。”[38]按慈继伟的观点，罗尔斯在探讨自尊概念时呈现出来的论述困难将引导我们把自尊与资源和利益的分配联系在一起：“我们需要重新界说正义的作用：正义不仅要解决人们为争夺物质资源而发生的冲突，更重要的是要解决人们为争夺构成自尊基础的社会条件而发生的冲突。”[39]这意味着，如果沿着罗尔斯的论证思路继续推论，就有可能得出这样一个结论：在正义二原则之间并不存在所谓的字典式排序，“如果在一个社会里，收入和地位构成自尊的基础，那么，对这个社会来说，差别原则的重要性就不一定亚于最大限度的平等自由原则。也就是说，正义的两项原则不应该有固定的优先顺序，而应该根据影响自尊的具体因素来决定。”[40]

不过，无论怎样解释罗尔斯的理论目标，有一点是确定无疑的，那就是他期望建立的正义社会不仅是一个自由、平等的理性公民长久互惠的社会，更是一个能够在制度上保障所有人自尊的社会。当然，关于“制度上保障所有人的自尊”的实质内容还有待进一步的探讨。

作为消极性的目标，无论正派社会还是正义社会都不保证人们在其中必然获得幸福生活或者至善生活。要义在于，一个正派社会或者正义社会不一定是美好的社会，但是一个不正派或者非正义的社会一定是不美好的社会。如果我们既不怀抱乌托邦的梦想企图回到古典，也不彻底抹煞启蒙运动的成就，那么就应该直面共同体到社会的转型以及个人主义的议题，在这个意

---

[35] 同上，p. 62.

[36] 同上，p. 386.

[37] 同上，p. 545.

[38] 同上，p. 546.

[39] 慈继伟，《正义的两面》，北京三联书店 2001 年 12 月，第 80 页。

[40] 同上，第 80 页。



义上，建立一个正派社会或者正义社会或许是我们在政治制度层面上最相关和最可行的选择。一个政治社会能够也应当保障的是“消极性”的价值，比如“不羞辱”或者“自尊”，制度性的建设应该做到这一点也只能做到这一点，任何越界行为都会导致难以估量的恶果。

5，多元共同体

无论正派社会还是正义社会都只能成就“半个社会”。[41]如果我们接受在政治层面上不可能重建共同体的结论，那么就只能退而求其次，在伦理层面上建立多元的共同体，把幸福生活（至善生活）这样的积极价值和终极目标托付给各个不同的小共同体去实现。

事实上，大大小小的共同体的创建工作从未停止过，只不过当旧有的、传统的、曾经是自然生长的共同体坍塌之后，“从现在起，所有的同质性必须通过筛选、分离和排斥，从大量杂乱的多样性中精选出来；所有的一致性都需要被创造；‘人为制造出来的’和谐是惟一行之有效的形式。共同理解只能是一种成就（achievement），而这种成就，又是在经历曲折漫长的争论和说服工作，以及在与无限的其他潜在性进行艰苦的竞争之后才实现的，……” [42]

鲍曼相信，这种经由艰苦谈判、反复争取而来的共同体，“无论它控制得多么牢固，也无论它的代言人和提倡者用什么话语来描绘它，像腾尼斯和雷德菲尔德所用的‘自然而然’、‘不言而喻’，也不会达成协议。它必然免除不了进一步的反思、质疑和争论；甚至恰恰相反，它可能形成一种活络合同（rolling contract）的状态，这种需要同意的协议必须定期更新，任何一次更新、续签都不能保证下一次的更新和续签。”[43]这种活络合同虽然意在提供一种确定

[41] “半个社会”的提法要感谢江宜桦教授在一次学术会议上的提醒。

[42] 齐格蒙特·鲍曼，《共同体》，第 10 页。

[43] 同上，第 11 页。一个颇为有趣的事实是，虽然罗尔斯的理论目标是为宪政民主社会设计正义原则，但是在原初状态和无知之幕背后的立约各方，却是被明确告知要签订一个一劳永逸的合同而不是定期更新的活络合同。之所以强调这是一劳永逸的合同，除了在心理学意义上让理性的立约人不得不选择“最大最小值”的策略，罗尔斯更希望能够让宪政民主国家的真正建立在一个全体一致的认可之上，这种全体一致性将确保宪政民主国家的统一性和稳定性。当然，罗尔斯的这个理论设想即便成立，它也不足以建立起“共同体”意义上的民主国家，而只可能是“社会”意义上的民主国家。

性，但在事实上带来的却是更大的不确定性，正像鲍曼在另一个文本中所指出的："与昔日的不确定性不同，当今的不确定性……是制造出来的，因此，愈益明显的是，生活在不确定性中，呈现为一种生活方式，且是唯一可行的生活方式。"[44]

鲍曼这个颇显悲观的结论只对于那些无中生有的新型（新兴）共同体而言才有效。比如因兴趣相投而组成的减肥共同体或者网络上的虚拟共同体，由于其共享价值过于单薄，纽带不够牢靠，成员可以自由随意出入，所以这些联合体没有资格称作共同体，它们只是一些定期更新的"活络合同"。

在文化多样性和全球化的背景下面，重建共同体的努力面临两方面的挑战，一方面，我们必须修正"共同体"的定义和属性，对于可能的共同体形式要有更为自由的想象力；另一方面，我们需要对现代性的伟大成就但如今已经恶化成为肿瘤的极端个人主义进行疗治。个人主义被视为自由主义的核心价值，但是激进的功利型个人主义已经给现代社会造成了极具破坏性的后果。共同体主义者（如桑德尔）认为自由主义必须要为此承担责任，因为他们主张所谓的"无拘束的自我"(unencumbered self）或者"不受羁绊的自我"(disengaged self)。我相信共同体主义者的这个批评对于多数自由主义者来说是夸大其词了。

的确有一些自由至上主义者和无政府主义者认为，由于个体自主性与任何压迫性的政治制度和权威都在逻辑上不兼容，因此唯一的出路是无政府主义。但是多数自由主义者都不会接受这个极端结论。更为中正平和的观点或许是这样的：只要我们生活在联合体中就必然地要依从于这样那样的他人意志，可是依从并不一定意味着自主性的彻底丧失，恰如主张自主性不意味着要斩断与周遭的所有关联。我甚至愿意说，不存在不受制于任何他人意志的自主性，任何人在成长的过程中，都或多或少或明或暗地受到家长、朋友、他人、社会、国家的意志影响。如果我们承认从来就不存在赤裸裸、无拘无束的自主性，那么我们就要在另一个意义上考虑自主性，我称之为"可修正的自主性"。

可修正的自主性既不主张原子式的个人主义，也不试图破坏所有的社会纽带，它所强调的重点在于，尽管我们每个人从出生到死亡时时刻刻都处在与他人意志的复杂关系之中，但是作

[44] 齐格蒙特·鲍曼，《寻找政治》，第 10 页。

为个体，我有自由和权利对任何其它意志与权威进行评估和质疑，并且，当我做出某一个判断或者行动时，最终的认可来源于我的自我决定。这是一种弱意义的自主性，这种弱意义的自主性虽然仍旧以个体利益作为思考的原初起点——没有人能够比我更了解我自己的利益因此也就没有人能够代替我判断哪一种利益更符合我，但是它不否定社会历史情境对于个体的构成影响，不拒绝共同利益的概念，也不排斥忠诚、团结、友爱这样的共同体主义价值，更不抗拒“共同体”或者“传统”概念。弱意义的自主性不认为个体的自主性应当每时每刻、自始至终贯穿于个体的判断、行动与生活——这既不可能也不必要。它所主张的毋宁是，当个体最终做出判断和行动时它是基于个体的认可。并且，个体有形成、修改和完善这种认可的能力和权利。一言以蔽之，这种自主性意味着“个人应该享有理性评估和修正自己现有目的的自由。”[45]因为认为任何有价值的生活都必须是源于内心的生活，而强调个人的自我决断，不仅能更好地促进个体的自我利益，而且还将带来任何强迫性生活所不具备的自尊感。

可修正的自主性在下述意义上试图消除“消极自由”概念可能带来的负面影响：我们应该在政治生活上坚持消极自由，拒绝来自国家意志、集体意志和某种规律的政治干涉，但是在伦理生活中，我们不应反对那些“真实的”、“更高的”、“理想的”自我的积极影响。当然，问题的关键仍在于，哪一种自我是更真实、更高和更理想的？对此一个简单的回答是，我们只能深入到特定共同体的共同理解中去寻找答案。

6，结语

无论“社会”还是“共同体”，都是“共同生活”的一种形式。不管是基于“社会”聚合而成的“我们”，还是基于“共同体”团结起来的“我们”，都是对“同质性”的某种承诺，而

[45] 转引自金里卡，《当代政治哲学》，第 424 页。限于篇幅和主题，我们无法详述自由主义和共同体主义就自我问题所展开的讨论，英文参考文献可参阅 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press,1982:183.；Michael Walzer，1990 “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 18:9; Simon Caney,1992, “Liberalism and Communitarianism: a misconceived debate”, Political Studies 40:275.

同质性则必然意味着他者的存在以及被排斥。就此而言，问题的关键在于，我们根据什么样的理由排斥他者，又根据什么样的共享价值来团结“我们”。

在价值多元化已经成为现实的现代世界，如果承认每一个人都是“拥有、修正和合理地追求善观念的能力”的自由平等的理性个体，那么在政治层面上最可欲的共同生活形式就只能是“社会”：要么是在制度上不羞辱任何人的正派社会，要么是在制度上保障每个人的自尊的正义社会。而那些希望在共同生活中体验到确定性、归属感和幸福的人们则可以在政治社会的制度框架下面团结成各种复合多元的共同体。

回到王绍光的困惑，我们可以一言以蔽之地回答他：民主和幸福之间本就没有必然关系，试图在民主制度中寻找幸福本身就是缘木求鱼。但这并不意味着我们就该抛弃民主制度，事实上，民主制度（政治社会）与多元共同体无论在理论上还是现实中都是相容的，它们各自成就一半的社会，前者保障正义和制度上不羞辱任何人，后者承诺更多的确定性和幸福。这或许是常态政治中最相关和最可欲的一个选择。

（周濂，中国人民大学哲学系副教授。原文链接：https://cochina.org/?p=7882）

【延伸阅读】

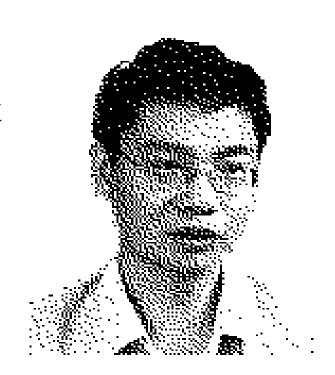
王绍光：市场、民主与幸福——罗伯特·莱恩《市场民主制度下幸福的流失》读后，原文链接：http://www.cssm.gov.cn/view.php?id=29172

【返回目录】



8-5 萧瀚：关于面包、自由与幸福

“自由并不必然导致幸福，这只是一种概率性描述。一般性描述是：自由比奴役更可能带来幸福。这就是许多伦理学家视自由为幸福前提的人性依据。”



陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》第 29 章“宗教大法官”，借伊凡之口，提出所谓自由与面包的悖论，是我和太太经常讨论的话题。

确实，落实到每个具体个体时，自由的结果并不总是幸福的，因为自由意味着独立地选择、独立承担后果，这后果既可能是美好的，也可能是糟糕的，有时甚至是灾难性的。对有些人而言，没有自由而有面包也可能幸福，伊凡甚至认为，绝大多数人只需要面包并不需要自由。

1882 年，易卜生在致友人斯卡乌兰的信中说：“具有奴隶的灵魂的人，是不会运用他所拥有的自由的。挪威是个自由的国家，但居住着不自由的男人和女人。”他的意思是政治自由并不必然带来自由，这是不言而喻的。因为具体到个人，即使无人妨碍他们，是否愿意去实现自由，如何实现自由，都并不比自由本身更容易，甚至可以说，在拥有自由前提下，各人实现自由的结果千差万别，因此，对于具体人来说，自由是否必然幸福是个待决问题，而不是个已决问题。在任何地方，自由都是昂贵的奢侈品。伯里克利说，自由才能幸福，勇敢才能自由。这是将自由作为幸福的前提条件。

问题是自由是否必然是幸福的前提，这能否成为人生公理，却极难论证。若以亚里士多德德性伦理学看，美德是幸福的前提，而自由是美德的前提。这导致一个结果，就是幸福是否必



须是伦理学的对象？2300 年前，斯巴达人嘲笑雅典人，说雅典的奴隶甚至比自由人过得还好，在雅典根本搞不清楚谁是自由人谁是奴隶。那么雅典的奴隶是否幸福？

但事实上，这个问题是个伪问题。因为是否幸福取决于当事人个体自己的感觉，而不取决于旁人的观感。雅典的奴隶是否幸福，并不取决于他们主人的感受，而取决于他们自己的感受，或许有的奴隶觉得虽然身为奴隶，但安逸地活着很幸福，而有的奴隶却可能宁可落魄也要自由，认为当奴隶不可能幸福。

但问题到了这儿还没结束，即使孱弱的灵魂只需面包无需自由，但制度不能假定所有灵魂都是孱弱的，它必须假定既有强悍的灵魂，也有孱弱的灵魂，假定灵魂的多样性是制度的义务——制度由人操作，没有人有权决定他人的灵魂强弱，否则，被决定者也就有权决定决定者，因此两者无法共存。因此，专制制度在伦理上无法成立。

那么，自由和面包是否必然冲突？恰恰相反，各国历史证明，对于绝大多数人而言，自由与面包不但不冲突，还互相促进。有自由必有面包，有面包也有自由。每个人都是自己利益的最好判断者，自由与面包的冲突是专制者为专制所需而伪造的命题，他们伪造这样的命题，目的是建立一个维护他们抢劫权和垄断分配权的意识形态烟幕弹，以障蔽人们对自由与面包之间的正确关系，让人们在对失去面包的惊恐之中双手交出自由。

倘若在自由社会里，有人虽然拥有各种基本的政治自由，也拥有人身自由和经济自由，但他们却把自己过得非常糟糕，既没有面包，也没有幸福，自由完全是虚幻的。那么这就要考虑这些人是否真正地享受到了自由，是否独自承担了自由的后果，即使制度上有种种小问题，但如果不是基础性问题，那么，可能有社会的原因，也有个体自身的原因，而不是自由本身的问题——这是人们没有正确行使自由的结果，而不是自由本身的结果——至少不是自由的必然结果，因为还有无数人在行使自由之后，既获得面包，也获得幸福。

至于在没有政治自由的国度，由于统治者强行剥夺了人们的各种自由导致的贫困、奴役以及诸多不幸福，恰恰是自由匮乏或完全没有的产物。此时，存在着大量虽然没有自由，但有面包，甚至因此而又无数人觉得幸福无比的现象。但无论纵向还是横向比较，我们都无法得出结论说，奴役比自由好，恰恰是可以得出相反的结论：自由比奴役好。世界上有哪个自由国家比朝鲜人过得更差？世界上有哪个专制国家的人均经济状况、幸福指数、安全程度超过自由国家



的平均水准？即使这种比较不是自由必然高于奴役的充分证据，但至少有一点，自由国家所赋予每个人的自决权远远高于任何奴役国家，而这种差异与上述罗列的差异之间存在着因果关系。

当一个生活在专制奴役国家并且自由渴望与冲动觉醒之后，他们往往并不安于受奴役而意淫幸福，因为他们知道这种幸福可能是昙花一现的，没有保障的，上到高官、下到普通民众，莫不如此。此时，一个觉醒的奴隶，可能为了自由而抛弃虚幻的昙花一现的伪幸福，宁可深受各种磨难也要争取自由，对于觉醒的奴隶而言，没有自由的时候，没有什么比自由更重要，他们会为了自由付出各种代价，有时甚至是生命。看各种历史都可以发现，哪怕是那些不知自由为何物的奴隶，即使他们反抗的结果无非是换一群人来奴役，至少他们自己是想成为奴役者，而不是受奴役者。在没有被欺骗的情况下，在不是糊涂的状态下，可以说从未出现过为了受奴役而历经千辛万苦的人类。我们从未听说过，自由人为了遭到别人的奴役而艰苦奋斗的，即使结果是被奴役，但他们奋斗的初衷绝不可能是受奴役。

解决了这个问题后，自由与幸福之间的关系才水落石出：人的幸福感与欲望之间存在着天然联系。人的基本生存欲望若无法满足，幸福感是很难有的，虽然幸福可能远远超过基本生理需求的满足。自由，因其与面包之间的相互促进关系，决定了自由为幸福提供了高于没有自由时的概率。

自由并不必然导致幸福，这只是一种概率性描述。一般性描述是：自由比奴役更可能带来幸福。这就是许多伦理学家视自由为幸福前提的人性依据。正如可能有人天生异能，如《百年孤独》里丽贝卡习惯于吃吃泥土，但这种低概率现象不能否定人得吃食物而非泥土才能活命这一般性命题——丽贝卡吃泥土的习惯也被治好了。

自由并不必然导致幸福，不仅仅作为概率性描述而有价值，更重要的价值在于这正是自由珍贵的地方：如果自由必然幸福，那么选择自由而不是奴役就没什么意义——如果选择自由是一种必然性，因为如此选择必然幸福，那就不能叫自由，自由的真谛恰恰在于自由首先表现为对自由本身的自由选择。正如并非总是善有善报、恶有恶报，选择善才是因善本身，而不是因为善果。





因此，我只能说，自由、面包、幸福之间的关系，至少从概率上说，都是正向关系，个别的现象并不能否定普遍状态。

2012 年 5 月 27 日于追远堂

（萧瀚，中国政法大学法学院副教授。原文链接：http://xiaohan.blog.caixin.com/archives/41272）

【返回目录】



【己】

8-6 李英强：牛汉：我一辈子都在追求那一滴蜜

“我没有写过甜蜜的诗，一辈子没有写过，一行都没有写，但是我所有的诗都是想得到一滴蜜。我在我的一首诗里写过：‘如果尝到一滴蜜，我就可以死去’。我一辈子都在追求那一滴蜜。”



去拜访牛汉先生的那天，下雨。进门后，高大魁梧的老先生很热情地同我握手。房间里有一张简易的单人床，除了窗户，三面墙上都是高到房顶的书架，满满的都是书。

牛汉今年 83 岁，一生饱经磨难，1955 年因为“胡风事件”入狱一年，直到 1980 年才平反。相濡以沫 60 年的老伴去年 11 月刚刚去世。找一位痛失爱侣才一年的老人谈幸福，是不是有些残忍？

但是，在和他的交谈中，我才知道，现在的牛汉，不是孤苦伶仃，而是自由自在。他的乐观和坚忍给我很深的印象。他说：我没有写过甜蜜的诗，一辈子没有写过，一行都没有写，但是我所有的诗都是想得到一滴蜜。

你知道吗？我 1955 年被捕，反革命帽子戴了 25 年，没有公民权，更没有发表作品的权利；不断地劳动改造，在单位里也干干编辑，一搞运动就叫你抄卡片去。然后到农村去劳动，一劳动就两年、三年。一到过节，就把我们轰到八达岭去干活......那个时代非常可笑，非常荒谬，更谈不上幸福。



有人说，牛汉你一生经历这么多大灾大难，你有幸福吗？其实幸福不是一个三言两语就可以解释清楚的词语。就像是诗一样，各有各的理解，各有各的追求。你说我如果没有幸福，我活着一辈子是为了什么？

大概一个悲痛的人，一个经历了这么多误解、歪曲、迫害和打击的人，真正经历过大灾大难的人，最能理解幸福。真正的幸福不是空洞的，不是现实的享受。幸福是发自内心的精神追求，是一种理想的境界。

我这一辈子，遭受了多少苦难：流亡，饥饿，受迫害，被捕，监禁，坐牢，受审判，劳动改造，什么重活都干过……要让我谈苦难太容易了，我的诗里都有，血泪，愤怒，控诉……但是，之所以我没有向苦难低头，没有溃退，没有逃亡，没有堕落，没有投降，没有背叛自己的良心，没有背叛人文精神，没有背叛诗。是因为我相信一定有一种更高尚的，超脱一切现实规范、一切利益计较的人文境界、人文精神，值得我去追求。这本身就是幸福的一部分，你说它是幸福也可以。

在我看来，幸福就是这样不断地追求、发现、突破、再追求的过程。为了诗，为了文学，我可以付出一切。在任何情况下我都没有放弃诗，没有停止文学创作。在老诗人当中，有第二次创作高潮的，我算是一个。

只有独立的自由的人才能有真正的幸福。很多人，像丁玲、何其芳、贺敬之，他们并不是像宣传的那样，他们其实内心很矛盾，很痛苦。我活得很自在，清清白白的，像个人。我不敢说自己已经达到自由的状态，还是不知不觉地受到社会上一些东西的规范，很难完全突破。但是这就算不错了，比起五十年代、六十年代，文化大革命，要好多了。

艾青逝世十周年的纪念会，他们请我去。我跟艾青交情很深，我一直把他当作老师一样敬重，但是我没有去。因为我知道有些人会去，他们会在那里讲空话、废话，所以我不愿意去。我不愿被纳入现实的规范，那个套子我不愿意钻进去。我愿意干我就干，不愿意干的事情没有人能强迫我。

我现在的生活挺好的，闲人一个，粗茶淡饭，饭后无事看看书，看看电视，出去散散步，有时候跟年轻人谈谈心。生活很安静，这个房子里面一点声音都没有，在北京这么吵闹，这么不平静的一个城市，能有一个安安静静的角落，坐在这里谈心，说出自己的心里话，这是过去

所没有的。二三十年前根本不可能，十年前也不太可能。现在我的人生到达了这样一个开阔、自在的境界，可以谈自己的心里话，真话，把心中的疙瘩、块垒吐出来，本身是一种舒畅的感觉，你说是幸福也可以。

我没有写过甜蜜的诗，一辈子没有写过，一行都没有写，但是我所有的诗都是想得到一滴蜜。我在我的一首诗里写过："如果尝到一滴蜜，我就可以死去"。我一辈子都在追求那一滴蜜。

写诗、做人，为了保护自己作为人的尊严，保护自己纯洁的心灵，我付出了很大的代价，承受了很多的痛苦。现在从痛苦中榨出一点甜蜜来了。

本文由牛汉口述，李英强整理。

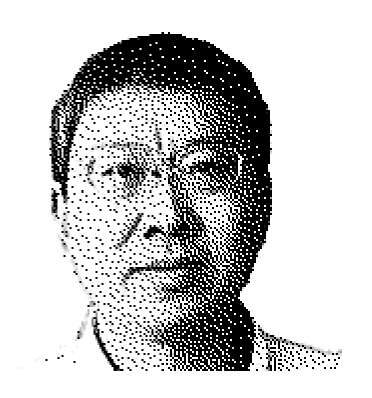
牛汉，诗人，曾任《中国》执行副主编和《新文学史料》主编。现任中国作协全国名誉委员，中国诗歌协会副会长。

（李英强：全职 NGO 从业者，立人图书馆总干事。牛汉，曾任《中国》执行副主编和《新文学史料》主编，现为中国作协全国名誉委员，中国诗歌协会副会长。原文链接：https://cochina.org/?p=7897）

【返回目录】



8-7 徐贲：少女援交与中国人的幸福



“普世道德的幸福生活价值往往基于宗教信仰、传统文化或人本价值的道德观，不仅是幸福的来源，也提供获得幸福的途径。好的公共生活所必需具备的基本价值，自由、平等、尊严、真实、诚信，是由公民社会而不是靠国家权力维持和再生的。”

上海警方破获未成年女性“援交”，即参与卖淫和介绍卖淫的特大案件，由于人数众多，其中多数又是在校中学生，而且 2 人为未满 14 周岁的幼女，引起了社会的广泛关注。这些涉案的女青少年并不是天生的罪犯，也不能单纯用“寡廉鲜耻”来理解她们的行为。她们是在以自己特定的方式追求着什么——或许是她们心目中的“幸福”，或许是比她们所付出的更有价值的某种“奋斗目标”。

青少年在追求什么

青少年的幸福观出现危机，奋斗目标发生扭曲，并不是今天才发生在这些援交少女身上。两年前，《中国青年报》社会调查中心开展了一项主题为《你正在为什么而奋斗》的在线调查，9844 名参与者中，84.3%的人确认自己“正在奋斗”。而人们眼中的奋斗目标排名比较靠前的依次为“房子和车子（53.5%）”、“更理想的生活（44.0%）”、“成为有钱人（43.70%）”、“找个好工作（23.9%）”。这些非常现实的目标显示，金钱和物质在当今社会中已经成为最重要的成功标志，有了钱就能达到这些目标。任何一种可能的方法，包括援交，只要能快速挣钱，都是“致富”的正当途径，都是追求个人心目中“幸福”和“好生活”的正当手段。

在伦理哲学中，好生活的"好"往往是用"幸福"这个概念来表述的，亚里士多德《尼各马科伦理学》的第一卷就把"幸福"作为伦理的核心问题提了出来，紧接着又在第二、第三卷里分别提出了"德行"（"善"）和"行为"的问题，因为按照亚里士多德的理解，"幸福"或者好生活不是一种静止的状态，而是一种进行中的生活方式，一种以德行为目的的行为:"幸福是一种完全合乎德行的现实活动"。他说，许多人"以生活享受为满足"，更有许多人过着"很明显是一种奴性的生活，然而，却显得满有道理"。他认为，享乐生活是最低层次的幸福，而另外两种更高的幸福则是"政治生活"和"思辨的静观的生活"。

对于今天大多数追求幸福的中国青少年来说，亚里士多德所说的那两种更高的幸福也许是他们想都没有想过的。然而，这并不妨碍我们应该好好思考"享乐生活是最低层次的幸福"这句话，因为援交少女让我们看到，最低层次竟然可以低到什么程度。在这个极低的层次上，"幸福"完全受人的自然欲望支配，变得完全不受羞耻和其他道德观念的约束。

被生活世界扭曲的"幸福"

在完全被金钱和自然欲望支配的世界里，就像在完全被强权政治支配的世界里一样，人们往往对幸福不能形成正确的观念，这并不是说他们不能感觉到某种幸福，而是说他们的幸福感会被极度扭曲。索尔仁尼琴在小说《伊凡·杰尼索维奇的一天》中说了一个"幸福"感觉的故事。斯大林时期劳改营的犯人伊凡·杰尼索维奇·舒霍夫从前一天晚上起就觉得不舒服，有些发烧，他早晨起来，觉得头昏眼花、全身无力，不知道这一天要怎么熬过去。可是一天下来，居然过得非常顺当：没有关禁闭，他们小队没有被赶去干最苦的活，午饭的时候赚了一碗粥，砌墙砌得恨愉快，搜身的时候偷带的锯条也没有被搜出来，晚上又从别的犯人那里弄到了东西，还搞到了烟叶。没有生病，一天就这样挺过来了，没碰上不顺心的事，"这一天简直可以说是幸福"。这个故事说的是个人的"幸福"感觉（它也让人联想到《贫嘴张大民的幸福生活》的故事），它基于达到个人"需要"的某种满足程度。满足了就"快乐"，反之则"痛苦"。

但是，社会价值和伦理的"幸福"不是一种感觉，而是一种意义，"幸福"与人们平时所说的"快乐"是有区别的。著名犹太心理学家弗兰克（Viktor Frankl）在总结人生时说：对人来说，

最要紧的“不是趋乐避苦，而是在乐或苦中看到价值意义”。“羞耻”便是一种被人类普遍认为很重要的价值意义观念，而这又恰恰是与性直接联系在一起的。人生活在一个有约束的世界里，不能百无禁忌，禁忌是被外力禁止,被内心默默接受的事情。有的禁忌给人带来“恐惧”（如亵渎神灵、冒犯操掌生杀大权的暴君）,有的禁忌给人带来的是“羞耻”。性就是给人带来羞耻的那种禁忌。“羞耻”和“罪感”不同, 罪感与内心（“内疚”）相关，而羞耻则与视觉（“看见”)相关。羞耻是害怕被人看见不该看见(见不得人)的东西或事情。

人不能百无禁忌

在一个失去了禁忌约束的社会里，习俗的道德与个人的羞耻都失去了依据，习俗道德之所以有权威，是因为大多数的成年人自觉地遵守它，而这对青少年有好的示范作用。然而，当许多成年人，尤其是那些在社会中被视为“成功”的人士们——官员、企业家、专家、学者、知名人士——的行为严重违背习俗道德规范的时候，青少年的“堕落”也就是不可避免的了。人类学家玛格丽特·米德曾经在《文化与承诺：代沟的研究中》指出：当代世界正在发生变化，在这个世界中，成人已经不能扮演年轻人的导师的角色，因此导致了一种危机，她称之为“信仰危机”，她写道，“我相信这种信仰危机可以归因于……现在长辈对年轻人的经历，没能比年轻人自己有更多的了解。”

太多的成年人沉溺于物质享受和声色之乐，媒体却往往将之报道为改革开放的巨大成就和中国人“幸福指数”的提高。长期的长官命令和洗脑式革命道德教育使得这些成年人成为极其缺乏独立价值选择能力的一代人。而今，面对女青少年援交，这些成年人最有可能持这样两种态度，一种是对她们作居高临下的谴责，另一种是将援交视为一种与其他国家、地区可以类比的“现代青少年现象”。这两种态度都是不可取的。不同文化有不同的禁忌，在一种文化中被认为不可耻的，在另一种文化中则不是如此，我们完全有理由相信，女青少年援交行为通过媒体公开揭露，会成为一个中国的“社会问题”，而不仅仅是一个“青少年新趋势”。



“幸福”是一种意义

求生避死，趋乐避苦是人和其他一切动物共有的本能和欲望，而只有人才能在“生”和“乐”之外寻找到一种可以称作为“好”和“幸福”的意义。亚里士多德说：“那最为平庸的人，把幸福和快乐等同，因此，他们以生活享受为满足。”这种享受可能超出肉体的需要，但仍然只是快乐而不是幸福，例如有人花 400 万买一只藏獒，用 30 辆奔驰轿车迎接，他享受了“体面”的快乐，但有多少人会同意这是一种“幸福”呢？同样，那些从事援交的女青少年，还有那些当“二奶”，或者以其他方式出卖肉体来满足她们各自快乐需求的成年女子们，她们的幸福又在哪里呢？

人是在对某种意义，尤其是价值意义的追求中实现自己幸福生活的，脱离了价值，便无“幸福”或“好”可言。由于价值的存在，人不仅能在快乐中，而且也能在痛苦中找到意义，这是人与动物的根本不同。

伦理学家凡维克（Robert Van Wyk）说，“一个好生活必须至少包含两个部分，幸福以及不要在寻找幸福中上当受骗。”越容易受骗上当，就越不容易找到真正的好生活。青少年是一个非常容易上当受骗的时期，尤其是上她们周围的成年人的当和骗。

援交少女需要的也许不是法律的惩罚，而是价值观教育。这种教育不应该仅仅是个人的，而应该放置在全社会的价值讨论之中进行。个人心目中有了好生活的想法，不等于公共社会中就有了可以共同认可的好生活理念。在讨论好生活时，需要区别对个人来说的“好生活”和对群体来说的“好的公共生活”，前一个在很大程度上是由个人自己决定的，而后一个则需要由公民群体一起来确立和维持，因此也才需要成为一个公共讨论的议题。

好的公共生活，它的价值意义有两种不同性质的来源：政治的和普世道德的。政治性的幸福生活价值往往以国家、民族、革命事业为中心，它要求牺牲个体，因而也忽视了个体。基于政治信仰之上的幸福感往往是不稳定的，时过境迁后甚至会被发现是荒谬的

普世道德的幸福生活价值往往基于宗教信仰、传统文化或人本价值的道德观，不仅是幸福的来源，也提供获得幸福的途径。好的公共生活所必需具备的基本价值，自由、平等、尊严、真实、诚信，是由公民社会而不是靠国家权力维持和再生的。历史上许多对“幸福”的政治狂燥



追求，都是由国家权力主导，结果是灾难性的。今天，要造就一种能够持续有效的幸福观和好生活观，恐怕还要从培养公民社会，建立好的公共生活价值观开始。

（徐贲，加州圣玛利学院英文系教授。原文链接：http://blog.sina.com.cn/s/blog_4cacf1f30102du32.html）

【返回目录】

8-8 崔卫平：幸福是一道宽广的风景



"既然幸福有关一个人的'整整一生'，是一种对于人生整体的眼光和立场，在这柄高悬的达摩斯克芬剑之下，就要求我们拥有一种完整的而不是片面的人生，具有完备的而不是陋缺的人性素质。"

编者注：本文写于 2000 年。

好东西不是单独前来的

在今天谈论幸福就像谈论天上的星星一样遥不可及。但即使是天上的星星和它们所倚依的头顶上的天空，也构成了这个世界存在（Being) 秩序的十分重要的部分，提供了一个无比深邃和宽广的维度。不能想象一个没有星空的世界会是个什么模样。同样，在我们生活和生命的起始之处，也存在这样一些平时触摸不到的深度和维度，拥有它们，可以使得我们拥有完全不同的人生面貌，由此我们的生命展现出更加丰沛、深厚和阔大的景象。换句话说，忘却它们，可能使得我们变得更加脆弱和不堪一击。那么，携带这样一些未经挑明的起点上路，让它们从一开始便伴随我们，可以使得在我们朝向自己的目标走去时，道路更加宽阔，脚步更加稳健和有力。

显然我们要讨论的不止是有关"爱情"及"婚姻"的幸福。"幸福"的概念要比这两者所包含的内容丰富得多。有关"幸福"的话题实际上是有关我们"整整一生"话题，是对于我们"整整一生"林林总总各方面的估价和评判。在这个意义上，古代希腊人认为只有当一个人离开人间之后，才可以去评判他的幸福与否，是有相当的道理的。一个最著名的例子是：雅典的政治家梭伦（约公

元前 639--559）十年外出漫游期间，见到了埃及国王克洛伊索斯。这位国王将梭伦安排住在自己的宫殿里，并命令臣仆领着梭伦参观他的宝库，把那里伟大华美的东西一一指点给客人看。然后问他：至目前为止他遇到的最幸福的人是谁？出乎国王意料之外的是，梭伦并没有提到他本人，却说出了几位普通人的名字：阵亡的泰洛斯和因孝敬劳累过度死去的两位兄弟克列欧毕斯和比顿。梭伦的解释是：人间的事情是无法逆料的。“只有在我听到了你幸福地度过一生的时候，才能够回答你。毫无疑问，纵然是豪富的人除非他很幸福地把他的全部财富一直享用到他临终的时候，他是不能说比仅能维持当日生活的普通人更幸福的。”据说后来这位国王在战争中被波斯国王俘虏，身带枷锁被放在一堆干柴上，他想起了梭伦的关于幸福是善始善终的道理，于是大声叫道“梭伦！梭伦！”他这一叫激起了波斯国王的好奇心，接着他被从干柴堆上解救了下来。他随身携带的关于幸福的知识最终救了他一命！梭伦对他描述的幸福的标准是：中等的外部供应、做着高尚的事情和过着节俭的生活。

将人的一生尽收眼底，洞察一个人于一生中所经历的全部收获--辉煌或颓败、喜悦或伤痛，“幸福”所站立的是一个超越的立场，伴随着“幸福”出现的是“前行”、“引领”、“攀援”、“造就”这样一些字眼。“造就”一个人就意味着“造就”一个幸福的人。在诗人的笔下，“幸福”所包含全部的时刻被凝聚成拥有巨大能量的一个时刻，诗人们谈到幸福如同灵魂出窍般欣悦。法国诗人兰波（1854--1891）写道：

幸福！它的利齿在死亡中是柔和的。迎着鸡啼——晨钟，基督降临——在最深郁的城里，它提醒我：

啊，季节！啊，楼台！

哪个灵魂没有过错？

我做过神奇的研习，然而，

无人弄清过什么是幸福

幸福么？我向它招呼，每当

高卢公鸡啼叫的时候



……

啊，季节！啊，楼台！

它消逝的时候，哎，

就是大去的时刻。

啊！季节！啊，楼台！

这里的与“幸福”一道浮现的是“季节”、“楼台”这样一些意象，它们所提供的都是一种阔大的景观。“季节”意味着“收获”、“承纳”、“吸收”，“楼台”意味着“登高”、“远瞩”、“极目”，将天地之间万事万物看在眼里、将人们所经历的一切痛苦和喜悦吸纳进自己心灵，作为一个诗人是幸福的。

同为年轻早夭的天才诗人海子（1964--1989）在不止一首诗中提到“幸福”。有一首题为《幸福的一日》，其中写道：

我无限地热爱着新的一日

今天的太阳 今天的马 今天的花楸树

使我健康 富足 拥有一生

从黎明到黄昏

阳光充足

胜过一切过去的诗

幸福找到我

幸福说：“瞧 这个诗人

他比我本人还要幸福”

……

既然幸福有关一个人的“整整一生”，是一种对于人生整体的眼光和立场，在这柄高悬的达摩斯克芬剑之下，就要求我们拥有一种完整的而不是片面的人生，具有完备的而不是陋缺的人性素质。即使在生活的某个阶段上，人们还没有来得及打开自身某些潜藏的能量，无法展示某些内在的优秀品质，无法获取一个人的外部生活的所需的东西，甚至是一些基本的如权利、地位、财产等，但这并不意味着这个人只能停留在目前的这种匮乏状态，他永远无缘和无福享有和争取这些东西。在通往未来的意义上"幸福"于当下是一种准备、积累、保持和贮存，是有能力把握住已有的东西和随时迎接明天可能会到来的东西——当然不可能是从天而降的“馅饼”，而是从昨天、今天一路过来必然通往明天的东西。

在实际生活中，许多人并不留心培养自己这种创造和承受幸福的能力。他们通常表现得没有耐心，比如仅仅看到一个东西眼下的价值，而看不到它对于未来拥有的意义；汲汲于马上到手的利益，而不具有一种更为长久也是更为结实的眼光，仿佛属于将来的便不属于他自己，他完全看不到自己的十年、二十年以后。和这种急功近利相联系，妨碍人们幸福的另外一个重要原因是生活得太仓促、太局促，仅仅注意发展自己生活的某个方面，满足自身单一的兴趣，挖掘自己某个方面的能力，而不关心做为一个完整的人拥有完整的生活所应具备的那种丰满和丰富性，扼杀了缤纷多彩的生活内容，而这些东西本来是可以做为调节或穿插使得一个人的精神焕发，富有活力，甚至在遇到打击和挫折时能够帮助他承受失败，部分地挽回损失。比如一个工作狂很少懂得家庭生活、郊游、听音乐、朋友之间的友谊给人带来的快乐，当他的工作陷入困顿时，正是这些东西能够部分地转移他的注意力，帮助他分担烦恼，让他觉得自己还不是全盘皆输。在某种意义上，能够创造幸福的能力就在于能够经受得住打击的能力，从一时的挫折中迅速恢复的能力，这就要求一个人尽量把他的外部生活和内在生活弄成有多“点”支撑的“面”，而不仅仅是些分散孤立的几个“点”，“面”因其宽广具有“点”不可比拟的承受能力。一个人如果是因为从前过的某种过分狭窄的生活只允许他发展某个单一方面的兴趣和能力，如遭受权力的压制而滋生出对于权力的高度渴望及在它面前的永远自卑，食品的极度匮乏导致对所有精神性的东西毫无感觉和一有可能便成为饕餮之徒，已往生活环境的中冷漠和敌意后来发展出对于他人天生的不信任和仇恨，那就是难以挽回的真正不幸了。



拍摄于 1948 年美国电影《公民凯恩》已成为举世公认的世界经典。该片的开头是以特写镜头拍摄的巨大嘴巴，一个垂危的人正在用他最后的力气发出"rosebud"（"玫瑰花蕊"）这个词，从而引起了周围人们一片的困惑不解。随后便死去的这个人原来是一位有头有脸的报业巨头，年轻时从一个偏僻的地区来到繁华闹市，从默默无闻成为社会名流，而他之所以演绎出如此一部辉煌成功的人生，在于他是一个"唯意志论者"，凡他要达到的目的就不择手段尽一切可能去做，从来不允许在他自己身上保留诸如"rosebud"这样美好柔弱得乃至含混的成份。为什么他在死前却呼唤这样一种东西？一位年轻记者自告奋勇地前往解开这个秘密，走访了这个人生前与其关系密切的人们。他最后在葬礼上向人们如此解释"rosebud"的含义：一、这个人得到了他所得到的一切，他又失去了它们；二、"rosebud"是他从来没有得到过所以也没有丧失过的东西；三、人生是个七巧板，"rosebud"是其中的一块。这里其一指这个人的荣华富贵随着他的死对他来说也即随风飘散，其二是说在这个人生活中从来也没有出现过"rosebud"这种东西，他无法失去它们仅仅证明了他生命中存在难以描述的巨大盲点及其悲哀，他从来就不具备这种东西！其三表达了从这个人身上身上引申出来的那条十分容易被遗忘的普通而重要的道理。显然，这个曾经在生活中叱咤风云的人并不是一个幸福的人。甚至可以说，多数这样的大人物都不是幸福的人。

好东西不是单独前来的，而是伴随着所有的好东西一道而来。既然幸福有关整体人生的一切方面，我们当然不可能将其一一列举，指出所谓通往幸福的道路种种，尤其是在这样有限篇幅中，不可能讨论幸福的外部环境，即生活在什么样的社会环境下人们才是幸福的，为促进人们的幸福如何对社会制度进行改造。可能的办法是来讨论作为个人达致幸福的一些合理和必要条件，有了它们不一定有幸福，但没有它们可以说肯定不幸福。换句话来说，即在什么前提下人"配享幸福"（康德）。

过有“德”的生活



如上所说，之所以现在就谈论幸福，是因为在起点上具备的东西，终点上才出现；而幸福本身也有其属于起点上的东西，它内在于幸福，与幸福共存并置，构成了幸福的基本内涵，这便是"有道德"。过有道德的生活，才可能拥有幸福。

在《尼各马可伦理学》中，亚里士多得提出德行与幸福联系的依据是：人们的活动可以分为两大类：一类是为着必需而被选择的，是为了实现其他目的的手段，而另一类是为着其自身而被选择，它本身就是目的。在亚氏的表述中，后者比前者要来得高贵可喜。幸福就是因为它自身而被选择，"幸福就是自足，无所短缺。"同样，"美好的行为，高尚的行为"也是因为它本身就能给人带来快乐和满足而被选择。所以，"幸福的生活可以说就是合乎德行的生活"、"合乎本己德行的现实活动就是完满的幸福了。"亚里士多得进一步阐释道，如果说幸福正在于合乎德行的活动中，那么就有理由说它合乎最高的德行，也就是人们最接近神圣的德行，那便是"思辨的活动"，比较起其他德行来，思辨的活动对外部要求最少，最自足、自立，所产生的快乐也最强最持久，"哲学以其纯净和经久而具有惊人的快乐。"因而思辨的快乐也最接近"神"的福份。"这是一种高于人的生活，我们不是作为人而过这种生活，而是作为在我们之中的神……如若理智对人来说是神性的，那么作为合于理智的活动相对于人的生活来说就是神性的生活。不要相信下面的话，什么作为人就要想人的事情，作为有死的东西就要想有死的事情，而是要竭尽全力去争取不朽，在生活中去做合于自身中最高贵部分的事情。"同时，亚里士多得不否认即使是幸福的思辨，也需要一定的外部条件，但和梭伦一样，他认为"有一个中等水平，一个人就可以做合乎德行的事情了。"

亚里士多得视为第二位的人的伦理德行活动——智慧、勇敢、正义、节制，在由"希腊化时期"延伸到罗马帝国时期的斯多亚学派那里得到了极大的推崇，被称之为四种主要的德行（"四主德"），其中贯穿一致的是"理性"。"理性"使得人可以辨别"善恶"（智慧）、敢于面对情欲而不受干扰而不慌乱（勇敢）、知道自己行为的对错（正义）和达到面对世间喧嚣和纷乱而不动心（节制）。根植于人的理性、和人的理性相配置的是井然有序的自然的"秩序"，顺从和将自身交付于这个更为宽广的"自然秩序"，从而可以高居于世界的变动之上，超越于人间的种种惨痛、堕落和混乱，在根除人自身的情欲和烦恼的同时，有效地避免了自身内部的分裂和崩溃，过上一份宁静、超然的生活，此为"幸福"。晚期斯多亚学派的代表人物之一的塞涅卡（公元前4—公元 65）声称："什么是幸福？和平与恒常的不动心。""如何获得它们？……把理性放在硬

壳之中。"从今天我们这个遥远的立场看来，斯多亚学派的人像是在过一种"部分的生活"，人生很多其他的内容和乐趣被他们取消了，这也许是在极端恶劣时代和外部环境下，不得已而选择的一种"趋利避害"的自保途径。这也决定了他们同时十分强调"忍耐"和"宽恕"。被归纳到这一学派的那位贤明的罗马皇帝奥勒留（121—180）写道："一清早，我就要对自己说：我将遇到那些好管闲事的人、忘恩负义的人、狂妄的人、欺诈的人、嫉羡的人、不合群的人。他们之所以如此是因为不知道什么是善什么是恶。但是我既曾见到善之本性（它是美的），又见到恶之本性（它是丑的），并且我又见到那做错事的人的本性，它是与我密切相关的，它不仅同我属于同一血统或种子，而且分享有神性和智慧。我不能为他们的任何之一所伤害，因为没有人能够把丑的东西加之于我，我也不能对与我休戚与共的人发怒，也不能恨他们。因为我们是为了合作而生，像脚、手、眼睑、上下齿一样。"感到自己和其他的人类同胞手足相连，感到他们即使不幸的行为也和自己分享某个共同的东西，这在下面我们还要进一步谈到。奥勒留在遥远的年代表现出如此宽大的胸怀，如同穿过岁月的隧黑暗升起的一道炫目光亮。这之后，基督教哲学家奥古斯丁（354—430）在希腊人"四德"（智慧、勇敢、正义、节制）的基础之上又加上了他认为是更重要的三种美德——"信仰"、"希望"和"爱"。在关于幸福和克制情欲的问题上，值得一提的是斯宾诺莎（1632—1677）的观点，他不认为通过扼杀情欲才能获得幸福，相反，首先是人们享受"神圣的爱和幸福"，才具有克制情欲的力量。"并不是因为我们克制情欲，我们才享有幸福，反之，乃是因为我们享有幸福，所以我们能够克制情欲。"

近代英国功利主义伦理学强调"善"即"愉快"，反过来，不善即不愉快，当然也不幸福。17 世纪剑桥学派的代表人物亨利·摩尔（1614—1687）认为人应当择善而避恶，因为品行正直能给人带来莫大的愉快，人们从正直的行为中所得到的，对于他的人类身份来说，是恰如其分的，因而能给人带来舒适的感觉。"善，对于任何有知觉的生命或任何等级的这类生命，都是愉快的、适意的和相称的东西"，幸福正是和这种愉快相连，是其他东西不能取代的"幸福乃是得自德行感觉及得自对于正直地并按照品德之准绳而行的所作所为之愉快的意识。"而"恶"正是那些在不同程度上令人不快的东西，远离恶是因为它们给人只能带来毁灭，"凡对于任何有知觉的生命或任何等级这类的生命不愉快的、不适意的。并且不相称的，则是一种恶。"将"善"看成是一种"愉快"，比较起来，摩尔的观点更富有人情味和接近普通人的实践。当边沁（1748—1832）把人类本性中的"趋乐避苦"原则推广到人们的社会行为领域时，他所得出的结论几乎整个颠倒

过来了：包括道德在内的人们社会行为准则要以是否增进他们的幸福为标准，只有幸福的才是道德的；人们从中得到的幸福的多少，应该成为衡量从个人行为到政府决策的标准。"当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少当事者的幸福；换句话说，就是看该行为增进或者违反当事者的幸福为准。"作为对于自己理论的限制，边沁同时提出"个人幸福必须同社会幸福结合起来"、"最大多数人的最大幸福"原则，"损人利己"的快乐当然不可取，由此幸福问题也成为一个有关政府决策、立法和社会改革的问题。接下来约翰·斯图亚特·穆勒（1806—1873），则进一步区分了人们一般所说的"满足"和"幸福"这两个概念，指出前者和人们的"较低官能"有关，后者则同人们的"较高官能"有关。"人类有些官能比动物的嗜欲更高尚，而一旦意识到了这些官能，那么，凡不使这一方面满足的任何事物，他们都会不认为是幸福。"在他看来，高质量的快乐在于"理智的快乐，情感和想象的快乐，以及道德情操的快乐"。在"心灵的快乐高过肉体的快乐"的意义上，他响亮地提出了"宁愿做不满足的人而不做一头满足的猪"的口号，得到了广泛的流传。他同时提出对于"幸福"完全的理解--"并不在于行为者自己的最大幸福，而是在于全体人的最大幸福。"其时他对于"幸福"的理解放进了"利益"原则在内，最大多数人的"最大幸福"也是他们的"最大利益"。穆勒的看法可以看做对个人利益日益上升为主导地位的社会中，人们急切需要重新建立一种新型道德关系和确认自己的道德身份的回应。他的答案是通过互相协调在共同发展中获得共同幸福。

显然，从古代到现代，人们为幸福所设定的道德内涵越来越宽--从神性的思辨转向了人性和世俗生活内容，从避世的个人修行转向与绝大多数人有关的社会整体幸福的考虑，从心灵的静默观察转向对人间事务的积极投入。然而，尽管不同时期的人们对幸福所包含的道德眼光和要求不一样，在将道德视为与幸福同源、美德本身给人带来快乐、以及把当时人们所能收获的最好精神成果赋予幸福方面，完全是贯穿始终的。没有任何时代的人将从这个世界攫取很多但在道德上是邪恶的人称之为幸福的人。要想获得其他的东西（如成功、权力、金钱等）另当别论，要想幸福必须过有"德"的生活，无德即不幸福。一个珍视自己幸福的人，一个将自己的幸福当作头等大事的人，不能不经常检视自己的道德生活情况。也许这有点奢侈，但你想拥有的东西本身就有点昂贵。

人们或许会反驳说，好运并不总落到好人头上，有良心的人并非得到好报，尤其是在某个深受称赞的人未假天年便早早离开人间、或某个罪大恶极的坏蛋逃脱惩罚的情况下，人们不禁



唏嘘不已，感慨万千，大呼天道不公。但即使在这种情况下，我们还是可以看出其中所运用的逻辑仍然是相信一个人的德行应该和他的收获成正比例。这也是常规，人们看到反常的情况才会如此激动。诚实和坦率带来友谊和信任，欺骗和谎言也许会一时得逞，但迟早会暴露马脚，最终遭致失信和失败，这是显而易见的。进一步说，如果一个人使用见不得人的手段一夜之间升得高位或取得暴富，这并不能引起周围人们真正的敬佩和称赞，能够围在他们身边的只是一些小丑罢了。不能赢得人们衷心维护和赞叹的高位和财富有什么可夸耀的！偷偷摸摸的人生有什么滋味可言！实际上，我们在周围见到这种真正邪恶的人还是极少数。许多人的情况是这样：他们并非不善，但生怕自己太善；并非不恶，但又怕自己太恶，称他们处于道德上的游离不定状况是更恰当的。但正是这种情况，可能潜伏着极大的隐患。当一个人被来自四面八方的不同力量来回拉扯时，他就有可能陷入一种内心紊乱及道德上的神思昏迷状态，渐渐地发展成为某种人格分裂--既想做一个道德的人又考虑到那样去做可能很傻；心里知道坦诚是什么，但不由自主地就说起谎来；明明一点害人的意思都没有，但不知为什么事到临头就言词激烈而伤人，完全不能自控，事后却又懊悔不迭……诸如此类的矛盾和混乱，足以把一个人的头脑和意志全部摧垮，使得他的心灵和感情成为瘫痪，并在这种瘫痪中一蹶不振。在日常生活中则表现为心神不定，注意力难以集中，想去做一件事情又迟迟不能开始，想去做一件好事又感到力量不足，在无穷的拖延中搞得身心很沉很累，终究什么也没做，生活得极为脆弱。很难想象这样一个内心失和的人可能是幸福的。并且越是在这种状况下，面对那些突发性的灾难时，便难以做出及时、有效的反应，无力阻挡也许是可以避免的灾祸。

从我们的幸福来考虑，与其做一个不善也不恶的人，不如理直气壮地做一个自己想成为的那样有道德的人，赢得完整的人生和完整的自我。

不幸、痛苦和幸福

我们首先需要将这样一些东西单列出来，以免引起不必要的混淆：有一些"不幸"是从天而降的，如突然遇上绝症、战争、贫穷、地震甚至不公正的遭遇等，它们对于人的破坏性之大以及于其中的人们所承受的，是无法用言语来描述和解释的。对于这样的苦难我们只有深深的同



情，并一旦有可能便去帮助这些不幸者。另一方面，我们也不能不承认，人的生命力是十分顽强的，即使在这种情况下，大多数人还是体现了顽强的生命意志。这个世界毕竟是太值得留恋了，每天升起的太阳是一件值得永远向往的事情。

一般来说，处于这样绝境中的人毕竟是少数。我们通常称之为"不幸"的是另外一些东西。如人生道路上的挫折或失败、失去爱恋的人、一般的疾病、孤独等等，甚至我们并非说得上来是一些什么具体的东西，但实实在在的，我们经常被这样一些莫名其妙的感觉所缠绕，潜意识中认为自己可能非常不幸，恰如诗人布莱克（1757—1827）所形容的那样："我见过的一张张面孔/斑斑懦弱，点点忧愁"。回想起来，我们的一生仿佛就是伴随着各种各样的痛苦，头脑和感情仿佛终日在盐水里浸着，能感受到幸福只是极为有限的瞬间，如同划过夜空的流星一般。托尔斯泰说过："每一个人都是在痛苦中长大的，他的整个一生只是一连串的痛苦。"面对如此种种挫折和沮丧的情形，人们常见的处理解决的办法有两种：一种是通过那句老话来体现的："天降大任于斯人矣，必将劳其筋骨、苦其心智……"但仔细辨别起来，这句话是给那些想要成功的人准备的，并且是那种出人头地的成功，成功当然可能构成幸福的条件之一，但正如我们在前面所说，成功的人并非是幸福的人；另一方面，很可能出现的情况是，为了这种"出人头地的成功"，这个人仅仅发展自己某一方面的才能，而将另外一些置之不顾，结果是不仅扼杀了自己的幸福，也很可能要扼杀他人的幸福，他自己不曾拥有的东西他也不想让他人具备。另一种做法干脆把种种心情上的"不适"看作是缺乏根据的"庸人自扰"，是想象中的不幸，是"志愿病人"和"幻想病人"所为，对它们恰当的疗法是心理学。诚然，心理学的作用不可低估，但心理学肯定不是万能的，其中涉及到对待"不幸"的一些根本和基本的态度，不可能是心理学所能完成的。

我们暂时把"不幸"看作是外来的和外在的事件，这是作为个人无法把握的那部分，尽管一般人碰到的不是那种毁灭性的事件，但平时遇到的种种不愉快的事情也足以让人处于情绪低落的状态。比如孤独，孤独可以说是我们最常见的不幸，有时我们不能不承受那种难以忍受的孤独，感到自己不被理解和接受，感到在整个周围环境中找不出一点和自己相似的颜色，乃至感到全世界的人都把自己抛弃了。在某种意义上，孤独的难受程度就和遭受刑罚一样。据说爱斯基摩人的处罚办法之一，就是将一个人隔离起来让他陷入孤独。但是孤独还可能在另外一种光线之下出现：不是简单的拒绝和拒斥，也不是无休止地抱怨和和发牢骚，而是把它当作人生中题中应有之一，尤其是造成独立和完整人格的必修课，准备前去领受、忍受，甚至张开双臂来

拥抱它。带着这种心情，渐渐地，周围的世界安静了下来，一切仿佛凝然不动了，有一种沉重的东西渐渐漫过心底，自己仿佛被一种更宽大的感情所包容：孤独不再是个人的，它被放在世界之内，是眼前的世界及其中所有那些无名事物的孤独，是看得见的这缕阳光、这颗树、这片屋顶、这条街上走来走去所有人们的孤独，是世界原有的那种样子，是所有那些有重量、有核心的东西，是它们在孤独中发出的沉默的叫喊。这时候孤独不仅变得可以忍受，而且还是一种享受，于孤独中有一种人性被打开、得到深化的感觉，就像有"异物"进入了体内，将我们的生命扩展了不止一倍。只有靠孤独我们才能如此进入世界的核心和我们自己的核心，将孤独在自己身上安顿下来就像把世界在心中安顿下来一样。这是一种由内心"参与"孤独、"领受"孤独的过程，外在的"不幸"经过一系列中介得到了内心的认可和接受，摆脱了最初孤独降临时的那种原生性和粗鄙感，令我们的思想感情得到净化、升华和延展。由此可见，凡是我们命中注定不可回避的东西，那些叩开我们命运之门，都可能有起码两种对待它们的不同方式。一种是一味地拒斥它，在它面前感到委屈、大声叫屈或低声呻吟，总之是"不接受"、"不承认"，当然，如果这样做能够改变命运的决定，倒不失为一条值得推荐的途径，但事实证明这全然无效，凡追上你的命运之箭就是奔你来的，无可逃避；另外的一种办法是，勇敢地承受命运加诸于自己身上一切，无条件地把它担当起来，不抱怨，不回头，只是默默地接受它，把它当作一个挑战，当作新的向人生顶峰攀援的机会，一个获得更加宽阔的视界和人生经验的可能性。由此，不幸就有了一种转化的含义：当我们从不幸的的打击中恢复过来，从不幸的边缘又返回自身，重新获得了自己的平衡、坚实和整体性，便是一种前所未有的战胜和超越，是望得见那更加深远的世界和人生的景象，是获得更加宽广的灵魂及其阔大的幸福。

为说明问题起见，我们这里暂且把经过灵魂吸纳过的"不幸"称之为"痛苦"。"痛苦"是对于对于"不幸"精神上的承纳和领受，是以某种更加宽广的尺度来包容"不幸"，是随时准备做出超越、攀援、飞翔的姿态。法国才女 S·薇依（1909—1943）这样区分了两者，她说："在最好的情况下，遭受不幸打击的人只拥有自己的一半灵魂。"而在领悟了"不幸"的意义之后，"当我们遭受痛苦时，我们能真实地告诉自己，是天地，世界的秩序，世界的美丽，创造对上帝的顺从进入我们的体内了。"这里的"顺从"，是和"接受"、承担"、"承纳"、"接受委托"联系在一起。幸福的人绝不是一个拒斥命运或在命运面前"哇哇"大哭的人，而是能够坚毅地挑起命运的全部重负的人，把不幸所造成的伤害维持在不失掉人类尊严底线的水准之上。



奥地利诗人里尔克（1875—1926）一度深深沉浸于他的承担"重力"法则的思考中。所谓"重力"的东西，就是把我们不断地拉向人生核心的东西，诸如命运、责任之类，他告诫年轻人"将最重的东西当作基础"，"去爱惜重大的任务及学习与重大的任务交往。""重大"的任务也可能是痛苦和难以实现的，但正因为此，我们的人生才可能拥有足够的份量，足够的成色，不致因为太容易满足而导致蜕化和厌腻，失去了生活的兴致。里尔克这个的立场表达了对于浮华轻狂世界的厌恶和远离。"我们贵重的微笑在重大任务的黑暗中，也拥有某种意味。那就是--我们只能在这个黑暗中，当它有如梦幻般的光辉在一瞬间大放光明时，清楚地看见围绕在我们身边的奇迹和宝藏。"先是经过黑暗，然后才能找到早就在那里的闪闪发光的宝库，这就是幸福的"辩证法"。 在他的不朽名作《杜英诺哀歌》中他写道：

我们愿意

把幸福揭露，可是最显眼的幸福，只有

当我们在内心把它变质时，才得以认识

迄今最年轻的诺贝尔文学奖获得者、法国作家阿尔伯特·加谬（1913—1967）在他二十九岁写的成名之作《西西弗神话》中，重新讲述了将古希腊神话中西西弗的故事，塑造了一个令人难以忘怀的形象。古老传说中的西西弗因为犯了天条而被罚不停地把一块巨石推上山顶，而石头由于自己的重量又滚下山去，西西弗的任务在于把它再次推上山，如此循环往复不已。虽然受到悲惨的折磨，但在加缪的描述中，西西弗并不仅仅是一个悲惨的人物，更毋宁说是一个"现代英雄"：他清楚地意识到自己工作的的全部徒劳性，意识到自己无可摆脱的沉重命运，正是这种意识给他带来了巨大的解放，正视命运而勇敢地承担它。"造成西西弗痛苦的清醒意识同时也就造就他的胜利。不存在不通过蔑视而自我超越的命运。""西西弗无声的全部快乐就在与此。他的命运是属于他的。他的岩石是他的事情。同样，当荒谬的人深思他的痛苦时，他就使一切偶像哑然失声。在这突然重又沉默的世界中，大地升起千万个美妙细小的声音。无意识的、秘密的召唤，一切面貌提出的要求，这些都是胜利必不可少的对立面和应付的代价。不存



在无阴影的太阳，而且必须认识黑夜。......他爬上山顶所要进行的斗争本身就足以使一个人心里感到充实。应该认为，西西弗是幸福的。

对世界、对他人有真正的兴趣和爱

英国哲学家和随笔作家罗素（1872—1970）在他专门讨论幸福的著作《幸福之路》中，首先讨论了什么导致人的不幸，他指出的最重要的原因就是过分地自我专注，把注意力仅仅集中到自己身上，过分在意自己在别人眼中的所作所为，过分看重自己对事情的主观感觉和强烈感受，因为所关注的对象十分有限，"永远没有变化"，扼杀了任何其他活动带来的乐趣，缺乏不断引入新的视野从而不断更新自身的愉快经验，结果导致无聊之至，烦闷之极，倦怠、厌烦，即厌倦这个世界，又厌倦自身，生活变成一件难以忍受的事情。罗素打个比方说，大多数人在监狱中是不会感到任何幸福的，这是人类的天性；同样，在思想感情上把自己紧锁在自身的囚牢之内，自动地把自己关闭在自身的四堵墙内，就像给自己制造一座无形的、更加糟糕的监狱，因为连想飞出去的美好愿望都没有。他说他自己从小就听惯"厌倦尘世、肩头重负罪孽"之类的话，五岁时，想到如果自己能活到七十岁，而目前才熬过了十四分之一，就觉得面前漫长的日子简直难以忍受，青春时代，一度徘徊在自杀的边缘。这位口若悬河的演讲大师竟然曾经有过这样的经验：由于顾忌演讲不成功而焦虑万分，乃至于在演讲之前，恨不能自己的腿被跌断。演讲过后，也因为紧张过度而精疲力竭。他后来终于发现，不管说得成功与否，都没什么大了不起，事情无论怎样糟糕，地球照转，于是他学会了对自身的缺点漠不关心；懂得了将自己的注意力日益集中到外部事物身上。尽管外部世界也有不尽如人意之处，但比起仅仅关注自身所带来的灭顶之灾来，毕竟不可比拟。他所提出的忠告是：“对于那些自我专注过于严重，用其他的方法治疗均无效果的人来说，通向幸福的唯一的道路就是外在修养。”

世界是神奇而美丽的，阳光和大地、闪电和雨水、树影和花朵，还有森林里欢快的鸟儿、草原上奔驰的骏马、大海中遨游的鱼儿，等等，又使世界充满了灵性。我们生活在这样一个世界，建立了我们的基本秩序和价值，树立了那些一望而知的概念：善与恶、美与丑、真与假、诚实和欺骗、热情和冷漠、忠诚和背叛、友谊和背信、勇气和怯懦，对于生命的尊重和珍视，



等等。这样一些基本概念和世间运行的万事万物一同存在，构成了我们其他所有活动的背景和基本和前提，在这个意义上，它们是超越和凌驾于我们个人之上的一些东西，早在我们降临到这个世界之前，它们早已存在，对此，我们对此只有抱以深深的敬畏。一个人如果还没有被一些花言巧语完全迷惑，在他自己身上，是找得出这样基本的要求和信念的。接受这样一些基本的秩序和概念，接受隐含在这个世界秩序之内的那些基本的限制，自觉维护和坚持它们，从而也使得自身得到一种保护和保证，这样的人生是坚实、宽厚和有力量的。

能够感受到他人的存在、他人的欢乐和痛苦、悲伤和喜悦的人是幸福的。这样一个浅显的事实我们是能够意识得到的：不仅我们能够感受自己的疼痛，而且爱我们的人也能感受到我们的疼痛，反过来我们也能感受得到我们所爱的人的疼痛，甚至在不相识的人那里，我们也会产生一种恻隐之心和切肤之痛，当然这样做的前提是我们正常的人性还没有完全扭曲或被剥夺。这说明尽管人们之间有着竞争、利益等种种矛盾对立，但同时在另外一个层面上，人和人之间仍然是互相连接和互相沟通的，人类是一个不可分割的整体，我们和一些认识和不认识的人处在同一地平线上，就像前面提到的那位沉思的罗马皇帝说的分享着从善到恶的全部本性，与有着种种缺陷的人"休戚与共"。印度伟大的民族解放主义者甘地也曾说过："我们所有的人都是一个整体。让他人受苦就是折磨自己；削弱他人的力量就是削弱自己的力量，削弱全民族的力量。"他形容我们举起来的手可以"殴打别人，也可以为他们擦去眼泪。"这样一种能够包容他人的生命、将他人的生命纳入到自己的生命中来的做法，使得一个人拓展了他自己生命的疆界，拓宽了他自己生命的质量和内涵，消除了生命与生俱来的黑暗、逼仄、隔阂及由此带来的恐惧，和其他人一道，肩并肩地站到升起来的光明中去。写下这样一些句子的人他的灵魂有一种弥漫而深刻的忧伤和喜悦，那是在他于某一瞬间发现“其他人也有灵魂”之后：

在某些日子，在某些时刻，莫名的感觉之风向我袭来，神秘之门向我洞开，我意识到墙角里的杂货商是一个精神的生命，在门口弯腰跨过一袋土豆的他那个帮手，是一个确凿无疑能够受到伤害的灵魂。

昨天，他们告诉我，烟草店的帮手自杀了。我简直不能相信。可怜的小伙子，这么说他也是存在过的！我们，我们所有的人已经忘记了这一点。我们对他的了解，同那些完全不了解他

的人的了解相差无几。我们明天会更加容易地忘记他。但确定无疑的一点，是他有一颗灵魂，有一颗足以结束自己生命的灵魂……

我有一种突如其来的幻想：他的尸体，装着他的棺木，人们最终将他送达的那个生冷洞穴。我的目光完全剥除他那件茄克，于是我看到那位裸身的烟草店帮手代表着所有人类。

这是葡萄牙作家费尔南多·佩索阿（1888—1935）的篇章《太阳为谁而升》。这位先生生前默默无闻，直到九十年代才为他的世界同行津津乐道。他过着一种双重生活：一方面，他在一家公司充当一名会计助理，终日埋头于厚厚的帐本、墨水瓶、提货单，"平衡表上测出一家公司昏昏沉沉的历史"；另一方面，当他在他的小阁楼里写作，却听得见几乎生活中所有的人、尤其是那些不起眼的小人物沉默的呼喊。当他在街头漫步时，他的眼睛是深陷的、低垂、低拂的，其目光甚至包含了一种冷淡在内，它们表明这个人在人性的弱点和同胞所受的苦难面前，更宁愿掉过头去，或捂着双颊，免得做一个目击者，免得在同胞的苦难面前振振有辞、指手画脚，好像广大人民的痛疾也正是他自己的疾痛，那些受苦受难的人们也正是他本人的兄弟姐妹，他们的疼痛恰恰是他本人的疼痛。一次又一次地，每遇及同胞生存和灵魂的种种凄惶、尴尬和悲切，他的反应总是骇然不已。一个人在他的眼睛和心灵里承纳了这么多人痛苦和欢乐，他的生命景象是深远、盛大和壮丽的，他活了不止一个人的一生；通过这些人，他延伸和扩展了自己的生命，将原“单数"的生命发展为一个"复数"。

本文主要参考书目：

1、《尼各马尼伦理学》，亚里士多得著，苗力田译，《亚里士多得全集》第八卷，中国人民大学出版社 1994 年版。

2、《西方伦理学名著选辑》，周辅成编，商务印书馆 1996 年版。

3、《给青年诗人的十封信》，里尔克著，冯至译，三联书店 1989 年版。

4、《西西弗神话》，加缪著，杜小真译，三联书店 1987 年版。

5、《在期待之中》，S·薇依著，杜小真 顾嘉琛译，三联书店 1994 年版。



6、《幸福之路》，罗素著，曹荣湘等译， 文化艺术出版社 1998 年版。

7、《惶然录》，费尔南多·佩索阿著，韩少功译，上海文艺出版社 1999 年版。

（崔卫平，北京电影学院教授。原文链接：https://cochina.org/?p=7903）

【返回目录】



➢➢

此电子周刊由“我在中国”（Co-China）论坛志愿者团队制作，“我在中国”（Co-China）论坛开始于 2009 年 8 月，每月在香港举办一场公开讨论，并借助网络视频直播、文字直播等方式将现场放大至全球任何地方。我们希望提供独立、客观、理性的观点和论述，并关注被主流媒体忽略的议题和讨论。目前已举办二十余场讨论，嘉宾有艾未未、长平、陈冠中、贺卫方、胡泳、梁文道、欧宁、潘毅、叶荫聪、周保松、许宝强等。2011 年 6 月开始，为了丰富论坛的主题，我们在固有论坛的基础上开始一个 Co-China X 系列，这些讨论、沙龙由 Co-China 同一些友好团体合作举办，试图将更多有价值的讨论呈现于网络。论坛网址：https://cochina.org/

若希望订阅此电子周刊 doc 版本请发一封空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com。

若希望订阅此电子周刊 pdf 版本请发一封空邮件至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com。

若希望订阅此电子周刊 mobi 版本请发一封空邮件 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com。

若希望订阅此电子周刊 epub 版本请发一封空邮件 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

也欢迎大家转发分享。

若希望加入“我在中国”（Co-China）论坛的志愿者团队，请点击这里申请。

论坛网址：https://cochina.org/

论坛 twitter：Co-China 论坛（http://twitter.com/#!/CoChinaOnline）

论坛新浪微博：1510 周刊（http://weibo.com/1510weekly）

编辑：张博、姚梧雨童、童亚琦、冯自强

校订：童亚琦

主编：方可成

版面设计：豆弟

配图：潘雯怡

技术支持：毛向辉、冯自强

出品人：杜婷

